

الاتصاف بالتفلسف

التربية الفكرية ومسالك المنهج

أ. د. عبد الرزاق بلعقروز



الاتصاف بالتفلسف
التربية الفكرية ومسالك المنهج
أ. د. عبد الرزاق بلعقروز



تعاني الحضارة الغربية المعاصرة اختلالًا عميقًا في فلسفة القيم والأخلاق، فقد سادت مجتمعاتها المنظورات الأداتية والنفعية والوضعية، التي فصلت بين الأخلاق وأحكام القيمة، وبين العلم الموضوعي والعقل العملي، حتى صار العقل والقلب مجالَين منفصلين أشدَّ الانفصال، وصار عصرنا يُوصَف بعصر «ما بعد الأخلاق».

وعلى الرغم من نموّ الفلسفات الأخلاقية وتنوّع نماذجها (الاعتراف والتواصل والتسامح)، فإنها أخفقت في معالجة الأمراض الاجتماعية للإنسان الحديث، بل إن تكاثر هذه النماذج دليلٌ على عمق هذه الأزمة الأخلاقية، وعلى الحاجة الملحّة لتطوير نموذج أخلاقيّ بديل لا يفصل بين الإيمان والعمل، ولا بين القلب والعقل والروح، فالذاتية الإنسانية لا تتقوَّم إلّا بتكامل مَلَكَاتها وقواها.

يتناول هذا الكتاب مباحث «التربية الفكرية»، ويستدعي المعاني الروحية النافعة لعلاج أمراض الفكر والنَّفْس، مستهدفًا تزكية النَّفْس وتحريرها من الصوارف التي تعيق كمال الاستعداد العقلي والفكري للإنسان فردًا ومجتمعًا. وفي هذا المسعى الجليل، يرسم الكتاب مسالكَ المنهج الضرورية لمعالجة أسئلة الفلسفة الأخلاقية، وأثر ذلك في تعيين منزلة الإنسان في هذا العالم.

عبد الرزاق بلعقروز: أستاذ فلسفة القيم والمعرفة في جامعة سطيف٢ بالجزائر، ورئيس مجموعة بحثية بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، صدرت له العديد من المؤلفات، منها: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر (٢٠٠٩م)، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (٢٠١٠م)، المعرفة والارتياب (٢٠١٣م)، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي (٢٠١٢م)، قوة القداسة (٢٠١٣م)، مدخل إلى الفلسفة العامة (٢٠١٥م)، روح القيم وحرية المفاهيم (٢٠١٧م) الذي حصل على جائزة الشيخ زايد للكتاب.

ISBN: 978-614-470-050-1



السعر: 11 دولارًا أمريكيًا أو ما يعادلها



NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com

أهم جروبات علي تليجرام

باحثون

هنا سور الازبكية

غواص في بحر الكتب

قناة مصر الثقافية و الفنية



الاتصاف بالتفلسف

التربية الفكرية ومسالك المنهج

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

الاتصاف بالتفلسف

التربية الفكرية ومسالك المنهج

أ. د. عبد الرزاق بلعقروز



الكتاب: الاتصاف بالتفلسف (التربية الفكرية ومسالك المنهج)

المؤلف: عبد الرزاق بلعقروز

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث

الطبعة: الأولى ٢٠٢٢ بيروت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

بلعقروز، عبد الرزاق.

الاتصاف بالتفلسف (التربية الفكرية ومسالك المنهج)./ تأليف: عبد الرزاق بلعقروز.

(٣٠٤) ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 050 - 1

١. التفلسف والاتصاف. ٢. التربية الفكرية. ٣. فلسفة الأخلاق. ٤. الدراسات الفلسفية.

أ. بلعقروز، عبد الرزاق (مؤلف). ب. العنوان.

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «مركز نهوض للدراسات والبحوث» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «مجموعة نهوض لدراسات التنمية» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

هذا كتابٌ في التربية الفكرية. للوهلة الأولى، قد يبدو مصطلح «التربية الفكرية» في نظر البعض مصطلحًا متناقضًا ينتمي إلى حقلين متغايرين، لا صلة بينهما. فالتربية تتصل بإصلاح النَّفْس وتهذيب أخلاقها، أما سلامة الفكر فشرطها إصلاح العقل وتقويم أدواته التحليلية والمنهجية، فما وجه العلاقة بين هذين المجالَيْن؟

في هذا الكتاب الذي بين يديك وتحت ناظريك، لا ينفصل القلب عن العقل، ولا العقل عن القلب، وما آفة عصرنا الذي بات يُسمَّى بـ«عصر ما بعد الأخلاق» إلا استحكام الانفصال والقطيعة بين مَلَكَاتِ الإنسان النفسية والروحية من جهة، ومَلَكَاتِهِ العقلية والفكرية من جهة ثانية. فصار الإيمان مسألة شخصية تختصُّ بمملكة القلب، ولا تخضع لمعيارٍ خارجيٍّ، ولا يشهد لها شاهد حقّ إلَّا نفسها وشعورها، أما العقل فصارت مهمَّته استكشاف نظام الأسباب الذي يحكم الظواهر الموضوعية، دون أن يورث ذلك الذاتَ عبرةً أخلاقيةً، أو جوابًا عن أسئلة ماذا؟ ولماذا؟ فضلًا عن أن يورثه خشيةً وخشوعًا وإذعانًا للخالق المُدبِّر.

ولأنَّ النفس الإنسانية لا يمكن أن تقنع بالبقاء بلا هداية أخلاقية ولا عزاء روحيّ، فقد شهدت فلسفة الأخلاق في الفضاء الغربي نموًّا في نقاشات العقل العملي، واستخرجت من الفلسفات قديمها وحديثها صيغًا للعيش، توفِّر الحدَّ الأدنى من المعنى والرجاء والعزاء في الحياة المعاصرة. غير أن مملكة العقل العملي -منذ كانط- فَقَدت رسوخها واستقرارها على أرضيَّة العقل المحض، فلم يعُد لها سندٌ من الغيب أو الحقِّ المطلق، بل أحلَّت المطلق داخل الضمير الإنساني. ولم تلبث هذه الصيغة الجديدة حينًا من الوقت حتى أخذت بالتحلُّل والتفكُّك، مستسلمةً لسيرورات الرغبة النشطة ونوازع الأَثَرة والاستهلاك، حتى استبدَّت بالإنسان الحديث ضروبُ الوعثاء والشتات الأخلاقي.

وإذا كان هدف الفكر هو إصابة الحق، والعمل بمقتضاه بما ينفع الناس، فإن

شروط تحقيق ذلك مرهونة بتحرُّر الذات المفكِّرة من جملة من العوائق والصوارف النفسية والاجتماعية والمعرفية. فالفكر لا يحلِّق في فراغ، بل تعتريه آفات الجمود والكسل، وقد يستسلم لما استقرَّ حوله من طباع ثقافية وعادات فكرية خاطئة، أو ينحرف بأغراضه تلبيةً لأهواء نفسية استبدَّت بصاحبه كبرًا أو حسدًا أو شرهًا للسلطة. ومن ثَمَّ فإن إطلاق إمكانات الفكر وتصويب مقاصده مشروطٌ بتحريره من هذه العوائق والصوارف.

في هذا الكتاب، يأخذ بأيدينا وأعيننا أستاذ فلسفة المعرفة والقيم في جامعة سطيف ٢ بالجزائر، الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، في تدريب فلسفي وروحي وأخلاقي يبدأ من تشخيص معوقات التربية الفكرية، وسبيل تجاوزها. وبعد أن يُحكم المؤلف إطاره المنهجي الجامع بين أسئلة المعرفة والقيم، وأنظمة العلم والأخلاق، ينطلق إلى تنزيل هذا المنهج على مباحث الفلسفة الأخلاقية المعاصرة والفكر الإسلامي، شارحًا ومصوِّبًا ومنتقدًا ومؤسسًا لإمكانية الانعتاق من أَسْر ثقافة ما بعد الأخلاق.

عُرف الدكتور عبد الرزاق بلعقروز (١٩٨١-...) باشتغاله الثريّ بمبحث فلسفة القيم والأخلاق، وما يتصل بها من أسئلة المعرفة والعلوم الاجتماعية، وأسئلة الدين والحداثة، والفكر المعاصر. وقد صدر له حتى الآن ١٤ كتابًا في هذا الباب، كما أسَّس وترأس عددًا من الجمعيات والمشاريع الفلسفية التي تدور في فلك هذه المباحث.

إن مجرَّد الإطلاع على مراجع هذا الكتاب من شأنه أن يحيط القارئ علمًا بسَعة مصادر المعالجة التي يقدِّمها هذا الكتاب، الذي ينشط في تثوير الإرث الأخلاقي والروحي الإسلامي وإبراز راهنيَّته في الجدل الفلسفي والأخلاقي المعاصر، في تفاعل منفتح وأصيل في آنٍ معًا. أما ما دفع مركز نهوض للدراسات والبحوث للعناية بهذا الكتاب ونشره للقرَّاء العرب فهي أهميته النابعة من نقاط ثلاث:

١- حاجة كلِّ مشتغل بالفكر إلى العناية بالتربية الفكرية، التي ترسم للنفس مسالك الاستفادة من العلوم العقلية لتهذيب نوازعها، وترسم للعقل خريطة الآفات التي قد تعتريه وترديه.

٢- قناعتنا بأهمية الإسـهام في النقاش الأخلاقي في عصرنا الذي أخذ يفقد المعيـار الأخلاقـي الضابـط، وباتـت مجتمعاتنا فيـه بحاجة إلـى تجديد القـول الفلسـفي والأخلاقـي وتنزيلـه في واقعهـا للحفاظ علـى عمرانها وخيريتها، وللنهوض بواجبها الحضاري الأخلاقي.

٣- أن الكتاب يقدّم مثالًا رفيعًا في الكتابة الفلسـفية والأخلاقية، التي تنفتح علـى مصادر شـتّى، مـع حفاظها على الاقتدار الفلسـفي الأصيـل والثقة بسَعة إرثنا الحضاري وخصوبة ممكناته.

يُعنى مركز نهوض للدراسـات والبحوث برفد القارئ العربي بكلّ ما يُسـهم في مشـروع النهـوض الحضـاري، وأول أبـواب ذلك هو صناعة الإنسـان ورفع سـويَّته الفكرية والأخلاقية، وإصلاح عقله ووجدانه. وقد نشر المركز في هذا السياق كتاب «المفاهيـم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية» لفيلسـوف الأخلاق طه عبد الرحمن في جزأيـن اثنيـن، بالإضافـة إلـى مجموعـة مـن المـواد البحثيـة المنشـورة علـى موقعه الإلكتروني.

مقدمة

كمال التفلْسُف في حُصول الاتِّصاف به

يُكَابد العقل المعاصر جُملةً من الإشكالات الفكرية والفلسفية والأخلاقية. وفي مكابدته هذه يجتهد لأجل إنارة الدروب نحو مُكاشفتها وإزالة الأمور العائقة والعوارض الحائلة دون فكّ معاقدها. وميزة هذه الإشكالات الجديدة أنها مطالبُ عملية وأسئلة مشتقَّة من الأحداث الواقعية، بمعنى أن الإجابة عنها ليست تنحصر في الأنظار الفكرية والأقيسة العقلية التي يستنبطها الفكر من العقل، وإنَّما هي إجابات تُفكّر من أجل إعانة الإنسان على تدبير حياته الخيِّرة، فمطالب العقل العملي باتت تمتصُّ جُلَّ الأسئلة الفلسفية، وألزمت التفكُّر أن يُكابد الآلام ويتجرَّع أحزان الإنسان وكُلومه الواقعية ومُكدّراته النفسية. فهي أقرب إلى بذل الجهد؛ ليس لأجل بناء تصوُّر كليّ عن الحياة، وإنما لإيجاد الأدوات المنهجية التي يكون بموجبها: التفكير تفكُّرًا، والفلسفة تفلسفًا، والأخلاق تخلُّقًا. وهنا نكون جُدَراء بالقول: إن حاجتنا إلى المنهج تفوق حاجتنا إلى المحتوى، المنهج الذي يُنير لنا الطريق نحو التيقظ الفكري والتفلسف الإبداعي والتخلُّق الواقعي.

وجديرٌ هنا أن نلفت النظر إلى طريقتنا في تحليل مفهوم المنهج. فلا نعني به تلك الإجراءات أو المسارات العلمية أو المنطقية التي نهتدي بها في مناهج التفكير أو مسالك البحث لبلوغ غاية مخصوصة. وإنما يعني مفهوم المنهج السبيلَ الذي تستبق فيه القيم الروحية تسجيل وجودها قبل الإجراءات والأدوات؛ لأن بلوغ الغاية من المُباحثة في الفكر والعلم، وكذا تدبير وعلاج الأمراض الاجتماعية؛ إنما تكون أقوى إذا استرشدت في نماذجها المعرفية بالأخلاقيات الروحية، ففي مجال العلوم خاصة إشكالات الإنسان التربوية والفلسفية والاجتماعية، يكون الاقتدار فيها على الإدراك والتحليل والخُلوص إلى النتائج، إذا كانت أعمال النفس مُؤداة حسب الفضيلة الإنسانية. وبقدر توفُّر الفضيلة وذمّ ميل النفس إلى ما تستلذُّه من طباعها ومجانبة الدواعي النفسانية، بقدر ما يكون العقل أكثر صفاءً واستعدادًا،

فتجري أفكاره وأحكامه وَفق ما تقتضيه شرائط العلم ومُوجبات الفكر، فتكون الثمرات العلمية أَحْكَم وكذا التهذيب الأخلاقي أرسخ. من هنا يكون حقيقًا بنا الاسترشاد في قواعد المنهج بالنماذج المفاهيمية الأخلاقية، وخاصةً إذا كانت مجالات البحث هي إشكالات الإنسان في فكره وإبداعه الرمزي وحياته الخيِّرة. وما الغرض من هذا الكتاب إلا الأخذ بهذه الرؤية إلى مجلس الأسئلة العملية التي تستلزم استصفاءً في الأخلاق واستكدادًا في الفكر بوصفها القيم التحتية التي يستنير بها المنهج. وإذ تقرَّر هذا، فإن روح هذا الكتاب تتخيَّر أن تحاور الأسئلة التالية:

- كيف نستفيد من الأخلاق لأجل تلطيف التفكير وإنمائه وتحريره من الصوارف النفسية والثقافية والفكرية العائقة عن تحقيق أقصى مطالب التربية الفكرية؟
- أيُّ المناهج هي الأنسب كي ينتقل العقل من طور استقبال المضامين الفلسفية إلى طور إجادة آلياتها؟ أو من السُّكون في استعمال المقولات الفلسفية إلى حركة الدُّربة عليها والإتيان بما يماثلها أو يضاهيها؟
- ما هي الوسائل العقلية والسلوكية لتخليق الذات؟ وكيف تصير المعاني الروحية واقعًا تربويًا وفعلًا اجتماعيًا؟
- لماذا لم تقدر النماذج الأخلاقية السائدة على رفع الأمراض الاجتماعية للحضارة الإنسانية؟ وما دلالة الاختلاف بين مفاهيمها؟ وما منزلة النظام الأخلاقي ضمن إرادة النهوض والقيام من جديد؟ وهل ثَمَّ نظام أخلاقي يقدر على الانعتاق من ثقافة ما بعد الأخلاق؟

وبناءً على هذه الأسئلة التي تعدُّ فصول الكتاب إجابة عنها ومحاورة مع افتراضاتها، فإن المقولات الكبرى التي تُعبر عن أدواتنا في التفكير والتحليل والعلاج -أو هي عينها الفرضيات التي ستتجه فصولُ الكتاب إلى تحليلها والحجاج عن صلاحية مناهجها- يكون عرضها وفق الصورة الآتية:

- تنمية الطاقة الفكرية في الإنسان مشروط حصولها بالبداية من أخلاق الروح، تتلوها بعد ذلك أفعال التجارة الفكرية والحرارة الحوارية

والخُلوص إلى فضاء الفكر الطبيعي، وتنتهي بتعليم التجزئة من أجل التكامل، وتعليم الاجتهاد الفكري واشتباك الفكر مع الحركة.

- مفتاح الدخول إلى أبواب التفلسف يكون بتجديد المنهج في النظر إلى الفلسفة، وبالخروج من مناهجها الداخلية إلى استعمال المنهج في صيغته اللسانية (العلمية والتكاملية والعملية) لأجل مكاشفة تقنيات التفلسُف والاقتداء بكيفيتها، وليس الانحصار في استعمالها فقط.
- الارتياض بمكارم الأخلاق واستعمالها في البناء التربوي، وكذا تَصْيير القانون الروحي واقعًا اجتماعيًا، موقوفٌ حصولهما على الاستنارة بدلائل العقل، وتكييف الطاقة الحيوية بحسب مُوجبات الفكرة الدينية وثمرتها في الوعي الروحي.
- تعدُّد النماذج الأخلاقية في معالجة الأمراض الاجتماعية للحضارة الإنسانية (التسامح/ التواصل/ الاعتراف) ليس علامة على قوة العقل المعاصر في تلمُّس أدوات الإصلاح. بل هي علامة على وَعْثائه؛ ولذا اقتضى منا الواجب الفكري تطوير نموذج أخلاقي آخر، ينفذ إلى العلل الأصلية لأمراض الحضارة الإنسانية، ولا يرى أن «الحياة الجيّدة» هي معيار تقويم الاعتبارات الأخلاقية؛ بل يجد موضوعية القيم في الانتساب الإنساني إلى الإيمان، وفي عدّ التعارف تقويةً لحركة العمارة، وفي رفع التفاضل من المُحددات الثقافية إلى الكرامة الإنسانية.
- انعتاق العقل من ثقافة ما بعد الأخلاق، إنما يحصل برد الاعتبار إلى الذكاء في مجال الأخلاق أو الأخلاق الذكية والمطبّقة، وكذا استبقاء التربية الاجتماعية للتحرُّر من تسيُّد الفضاء الخصوصي، وكذا أخلاق العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية وريثة التأويل الجمالي للحياة وازدهار حركة الحقوق الذاتية.

يتراءى لنا -إذن- مسألة الدور المنهجي المتداخل لأخلاق الفكر والمنهج العلمي، وفلسفة الفعل والنقد النماذجي والانتساب إلى الإيمان والذكاء الأخلاقي

لأجل الإجابة عن أسئلة العقل العملي المعاصر، وهي إجابات منهجية في روحها، بمعنى أنها لا تكتفي باستثبات التربية الفكرية، بل ترسم السُّبل نحو تحصيلها، ولا تحزن على فوات التفلسف الإبداعي، وإنما تأخذ باليد نحو استملاك قوانينه، ولا تتحسَّر على الانفصال بين الأمر الأخلاقي والواقع، بل تخطُّ طريقًا للرياضة الروحية من أجل تحويل مكارم الأخلاق إلى سُلوك قَلبِي وقَالَبي؛ وهكذا بقية أفكار الكتاب.

وإذ قد أتينا على ذكر تساؤلات الكتاب، وبلغنا الإشارة إلى فرضياته المعرفية، فإنا نمضي إلى القول بأن الذي بَعث فينا فكرة الترابط المنهجي هذه، هو إقرار القول بأن أصل الصلة بين أفعال العقل وممارسات القلب ليست بالصلة البتراء، بل إن ثَمَّ قلبًا يسكن العقل وعقلًا يسكن القلب. وما حدثت القطائع بينهما إلا عندما جرى التحكُّم في العقل بواسطة النماذج المعرفية الاختزالية والجزئية، فكان حظ التعقُّل هو الوعي السببي بالعالم الذي يمكن إظهاره في العلوم الفيزيائية والطبيعية والرياضية، ثم في العلوم الإنسانية والاجتماعية لاحقًا. وأما حظ القلب فهو الانفعالات الفردية وإسكان المشاعر الأخلاقية ضمن أحوال القلب المتقلبة، والتي يستحيل -حسب منظور العقل الاختزالي- القبضُ عليها وفق أركان وخطوات المنهج العلمي.

وهكذا صارت هذه القسمة التفاضلية في منزلة البديهة والمبدأ الذي يكون منطلقًا للتفكير ولا تُبثُّ الشكوك في مبادئه وتضميناتها الفلسفية. وهكذا تمزَّقت العلاقة بين العقل والقلب، ولم تجد الأخلاق الروحية لذاتها موضعًا لا في مناهج التعقّل؛ لأنها لا تستجيب للكم والوزن، ولا في أحوال القلب؛ لأنه محلٌّ للانصراف من حال إلى حال.

ولقد أسهم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط **Immanuel Kant** في تهيئته النقدية لتبرير الاستقلال في التشريع الأخلاقي، فهو الذي نفى صفة العلمية عن إمكانية قيام ميتافيزيقا. ووجدت الوضعية في هذه الاستحالة مُتَنفَّسها انطلاقًا من فلسفة كانط؛ لأنها أخذت بهذه القاعدة إلى الأسئلة البعيدة والمعاني الروحية بالنقد والنفي، خاصةً أن الأسس الغيبية -أو نظام الاعتقاد- كانت هي أساس

المعانـي فـي الفعـل الأخلاقـي، فنقـد كانـط للميتافيزيقـا -إذن- هو تهيئـة لا تُقدر للوضعية العلمية، ثم للوضعية المنطقية لاحقًا.

وأسـهم كانـط أيضًـا في تأسـيس الأخلاق على فكـرة التصغير لأبـواب الدين، وذلـك بوصفها مملكة قلب لا طقوسًـا ظاهـرة، أي أحوالًا قَلْبيـة لا قَالَبية، ومعاني روحيـة داخليـة لا حوافـز وروافـع إيمانيـة لأجـل الفعـل الاجتماعـي أو الإصلاح الإنسـاني، فانحصـر الإيمان في الـذات الداخلية باحثًا عن النمـو الكيفي في داخل الإنسان. أما الواقع الخارجي فإن الذات المستقلة والنسبية هي معيار التفكير والبناء لأنظمـة الإنسـان العلمية والمؤسسـية. وتظهـر التهيئة الثالثة في الفصـل بين القلب والعقل عند كانط، في مسـألة التسـويغ الذاتي للفعل الأخلاقـي. فالواجب موجود بذاته ومحكمة ذاته، ويتأبّى القَبُول بمحاكمة خارجية أو شهادة من كائن آخر. وهذه هـي روح الاسـتقلالية التي شـرَّع لها كانط بأن أقام الفرقـان بين وعي القلب ووعي العقل، القلب ينمو كيفيًّا وباطنيًّا، والعقل مَبْتور عن هذه المَلَكَة القلبية، ومُنْوَجِدٌ في عالم الطبيعة الخارجي.

لقد اتجهت المذاهب الأخلاقية بناءً على هذه المبادئ إلى المرادَفة بين التخلُّق والاسـتقلال، وعُرفـت هـذه المرحلـة بالعتبة الأولى مـن العلمنة الأخلاقيـة، ويُعَدُّ كانـط رائدها. وسـماتها الكبرى هي: فصل المعاني الأخلاقية عن الأسـس الغَيْبية، وحصـر الديـن فـي أحـوال القلـب، وعين الـذات هـي المعيار فـي تبريـر الأحكام الأخلاقية، إلا أن هذه الذات التي تملَّكها الغرور في استقلالها وفصلها واستغنائها، لـم تكن تعلم أن مكر التاريخ هو الذي سيهدم رؤاها. فقد تشكَّلت اتجاهات فلسفية تهاجم «طفل الفلسفة المدلَّل»، أي: الأنا الخالص والوعي النقي والذات المستغنية، وتنتصر إلى مفاعيل أخرى أكثر جبروتًا وقوة من الذات، مثل قوة الأنظمة المعرفية التـي ترسـم خريطة التفكير(١)، أو اللاشـعور الفـردي والثقافي الذي يرسـم ملامح الذات(٢)، أو البِنى الاقتصادية التي تتصعّد إلى الذات(٣). وهكذا صِرْنا أمام: موت

(١) يظهر ذلك مع ميشال فوكو michel Foucault.

(٢) أناسيات (أنثربولوجيات) كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss.

(٣) القراءة البنيوية لكتاب «رأس المال» التي أنجزها لوي ألتوسير Louis Pierre Althusser.

الـذات، وسـيولة الذات، وانحلال الذات، والانعـكاس في الذات. لم تعُد إذن فكرة الاسـتقلال الذاتـي منبع اعتـزاز ولحظة انتصـار، بل هي علامة علـى تأويل مريض للوجـود، وفـرح بما عند الإنسـان من علـم ومنهـج ومعرفة، اسـتبانت فيما بعد أنها رؤى وخيارات ظرفية لا تتوافق مع الحقيقة أو طبائع العالم الموضوعي.

وإذ تقـرر هـذا، وبانـت الـذات بوصفهـا أثرًا مـن آثار حركـة التأويل الإنسـاني للعالم، فإننا نكتفي بها ونمضي إلى مطلوبنا فنقول: بما أن الحقبة الأولى هي حقبة الإله معيار الأفعال، والحقبة الثانية هي حقبة الإنسـان المسـتقل منبع تبرير الأحكام الأخلاقيـة، فإن الحقبة الثالثة هي الانصراف عن التأسـيس رأسًـا، والانعطاف نحو ثقافة الاشـتهاء والفردانية الثانية التي تُدمن اللذات وتستغزر نفسها في الإقبال على الاسـتمتاع والشـغف بالشـخصية والسـعي نحو جودة الحياة. وهذه الحال صارت تُعرف بثقافة ما بعد الأخلاق أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية. فإذا كانت العتبة الأولى تتأسَّـس على الذات مفهومة بالمعنى الفلسـفي، وعلى الواجب تجاه الذات والآخر والتاريخ والإنسانية، فإن العتبة الثانية هي الذات مفهومة بالمعنى النفساني، وعلـى الحـق في تمتيع الذات من غير مسـؤولية أو أوامـر إلزامية من أجل الآخر أو الخير أو الإنسانية أو تحرر الطبقات.

إن ثقافة ما بعد الأخلاق –سواء تلك التي أقامت التفرقة بين الأخلاق المعيارية والميتاأخلاق[٤]، أو تلك التي تهجر الأوامر الإلزامية وتتَّبع حركة الحقوق الذاتية– هي علامة على حاجة الإنسان المعاصر إلى إنارة الدروب من جديد، وهذه الحاجة إلـى معـانٍ جديدة عبَّر عنها أحد المهتمين بالشـأن الأخلاقي المعاصر قائلًا: «نحن

---

(٤) «ما بعد الأخلاق أو الميتا-إتيقا: هي دراسة معنى المصطلحات الأخلاقية والعلاقة المنطقية بين الأحكام الأخلاقية وأشكال أخرى من الأحكام، والوضع الإبستمولوجي للأحكام الأخلاقية (هل يمكننا الحديث عن معرفة بشأنها؟ هل هي تعبير عن شعور؟)، وكذا عملية تبريرها والوضع الميتافيزيقي للخصائص الأخلاقية بغض النظر عن أيِّ تصور إتيقي خاص. إن الذين يُقسِّمون الأخلاق بهذا الشكل يرون أنه يتعيَّن على الفلسفة الأخلاقية أن تهتم أساسًا –إن لم يكن حصرًا– بالميتا-إتيقا. انظر:

Monique canto-sperber, **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale**, volume2, Puf , Paris, 2004, P 1247.

نَعيش في حقبة باتت فيها القيم الأخلاقية تثير أسئلة صعبة، ونشـهد أيضًا تحولات اجتماعية وثقافية كبيرة تُغرقنا في اللّايقين. يجب علينا رفع هذه التحدّيات ومواجهة المشـكلات الخفيـة. ومع هذا كله، فإنه لا يلُوح لنا مـن أجل تحقيق ذلك (أي رفع التحديـات ومواجهـة المشـكلات) أن بحوزتنـا نظامًـا فـي القيـم الأخلاقيـة صلبًا ومتناسقًا»[٥].

إن الغـرض الذي يختـرق نصوص هذا الكتاب بعد ملاحظة الأزمة والرغبة في تلمُّـس العـلاج، إنمـا يتقصّد دمـج المعاني الروحيـة والأدوات العلميـة في صلب التربية الفكرية وفلسـفة الفعل وأخلاق التعارف وسـبل الانعتاق من أخلاق ما بعد الأخـلاق، فـي سـير منهجي حثيـث نحـو تنميـة المكنُونـات الفكريـة والفلسـفية والسـلوكية. وبهذا فـإن الكتاب يتنزّل ضمن مطالب العقـل العملي المعاصر، وفي صلـب المسـار العـام لمـا بـات يُعـرف حاضـرًا بـ«**العِـلاج بالتفلسـف**» أو «**الحيـاة بالتفلسـف**»[٦]، أو بلغة هذا الكتاب «**الاتصاف بالتفلسـف**». وهذا الخط الفلسـفي يسـتدعي فـي برنامجـه العلاجي مفاهيـم روحية مثل: الإيمـان والتحويـل والتغيير والفعل والاقتلاع والجهاد النفسي واقتحام العقبة والرياضة الروحية وعلاج النفس وتبديـل الصفات وفن القـراءة والهيئة في العالم والحوار مع الذات وعمارة الظاهر والباطـن؛ وغيرهـا مـن مصفوفة المعاني التـي تتضمَّن داخلها: حاجة الإنسـان إلى مناهـج للتفكُّـر وإلـى مسـالك للتخلُّـق أيضًـا؛ ولأجل هـذا جاءت فصـول الكتاب موزعة وفق الخريطة المنهجية التالية:

تناولنـا فـي البـاب الأول: **التربية الفكرية ونهج التفلسـف: من الاسـتعمال إلى المِـران والدُّربـة**، وهـو في فصلين. عالـج الفصل الأول **عوائق التربيـة الفكرية التي** أحصيناها في: **أمراض النفس والتطبُّع الثقافي والفكري وأمراض التفكير**، وللخروج

(5) Métayer Michel, **la philosophie éthique, Enjeux et débats actuelles**, Canada, Renouveau Pédagogique, 1997, Avant-propos, V.

(6) Voir Jean Greisch, ***Vivre en philosophant: expérience philosophique, exercices spirituels, thérapies de l'âme*, Paris, Hermann, 2015**

وقد صدرت له ترجمة عربية أنجزها: محمد شوقي الزين، العيش بالتفلسف: التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، علاجيات النفس، (بيروت: مؤمنون بلاحدود، ٢٠١٩م).

مـن هـذه الأسـقام اقترحنا: أخـلاق الروح لعـلاج أمـراض النفس وتجـارة الأفكار والحـرارة الحوارية. وكـذا الفكـر الطبيعي لعـلاج التطبـع الثقافـي والحركي، كما اقترحنـا لعلاج أمـراض التفكير: قيادة العقل من انحصاره فـي التمييز بين المعارف إلـى التوحيـد بينها؛ درءًا لآفـات الانفصال والتحليل التجزيئي. وأما أسـقام التفكير مثل (التفكير التجزيئي، التقابلي، الإنابي...)، فإن رفعها إنما يكون بتعليم الاجتهاد الفكري والاشتباك مع الحركة.

كمـا بسـط الفصـل الثانـي الموسـوم بـ«المنهـج العلمـي فـي مكاشـفة القـول الفلسفي: من مضمون الفلسفة إلى أدوات التفلسف» صلاحية الاستناد إلى المنهج العلمي لأجل استعمال تقنيات التفلسف. وهو المنهج الذي يرتكز في سماته على الخصائـص التالية: العلمية والتكاملية والعملية، ثم تناولنا تطبيق أدوات المنهج أو تقنياتـه علـى مباحـث «الترجمـة» و«المفهـوم» و«التعريـف» و«الدليـل» و«السـيرة الفلسفية»، منتهين في الأخير إلى أهمية إعمال هذا المنهج ونقله من دائرة الفلسفة إلى مباحث العلوم الاجتماعية، مسائلين التقنيات نفسها: ترجمة العلوم الاجتماعية، وبنية مفاهيمها، وصورة تعاريفها، وأسس أدلتها، وصفات سيرة علمائها.

أمـا البـاب الثاني الذي حمل عنـوان «تخليق النفس وتفعيل الأفـكار: من عالـم المعنـى إلـى عالـم الواقـع»، فقد تعـرّض فصله الأول إلـى أهمية الاسـتنارة بالعقل مفهومًا بالمعنى الروحي والفلسفي لأجل الارتياض بمكارم الأخلاق، وذلك وفق مسـالك ثلاثة: مسلك الاسـتفادة من الموروث الأخلاقي، ومسـلك تعيين الوسائل العقلية والسـلوكية لتحرير الروح، ومسـلك التكامل بين السياسـة العقلية والسياسة الروحيـة فـي الارتيـاض بمـكارم الأخـلاق. وختمنا الفصـل بأهمية تحويـل مكارم الأخـلاق إلى أسـاليب تربوية تتحرّر بموجبها التربية مـن ثقافة الفكر المنفصلة عن الدعائم الأخلاقية، وتتقوى بثقافة العقل خاصةً في ظل الغليان الأخلاقي المعاصر.

وأما الفصل الثاني، فقد سـافر بالتحليل إلى إنهاء التعارض المَكْرُور بين العقل النظري والعقل العملي، أو بين الأفكار الصحيحة والأفكار الفاعلة، وذلك بمفاتحة حـول المفاهيـم المفتاحيـة: منطـق الصحـة ومنطـق الصلاحيـة، وكذا معنـى كلمة التحديات المعاصرة، ثم منطلقات الفعل نحو الحضارة بوصفها حالة إنسانية راقية،

وهـي ثلاثة: الفكرة الدينية، وتسـاءلنا هل يمكن أن تكـون نقطة انطلاق؟ ثم الوعي الروحـي بوصفـه السـند المحسـوس للفكـرة. وأخيرًا، قيـم الواجـب الإثباتية التي تحقق فعل المبادأة والمشاركة والإتمام.

بينما اتجه الفصل الثالث نحو تقديم مقاربة تفسيرية لتحوُّل الخطاب الإصلاحي من مناداته بإصلاح العقل وتجديد مناهج التفكير إلى تجديد الوجدان وعمارة باطن الإنسـان، وعرضنـا فيـه الاتجاهات الفكريـة التي عبّرت عن هـذه المقاربة أو تلك، وانتهينا إلى أهمية الإصلاح الراسخ، أي الإصلاح الثقافي النوعي، الذيَ تتلاقى فيه قيم العقل بقيم الوجدان.

وتطـرقَ البـاب الثالـث إلـى النمـاذج الأخلاقية وتحـدي الأزمـات الاجتماعية والحضاريـة، حيـث تنـاول الفصـل الأول «مسـألة المفاهيـم الأخلاقية فـي تدبيرها لأمـراض الحضـارة الإنسـانية»، وكان الأنموذج الأول هو التسـامح بمـا هو مفهوم تاريخـي، بينمـا كان الأنمـوذج الثاني هو التواصل، وأطلقنا عليـه المفهوم اللغوي، وسـار الأنمـوذج الثالث نحو مفهوم الاعتراف، ومن ثَـمَّ فهو مفهوم أخلاقي، وبعد الانتهاء من نقد هذه النماذج بسـطنا مفهومًا آخر يتداخل مع المفاهيم السـابقة، هو أنمـوذج التعـارف الذي ينبني علـى المُقوم الإيماني الروحي، وعلـى التبادل النافع والتفاضل في الكرامة.

أمـا الفصـل الثانـي منـه، فقـد افتتـح النقاش مـع ثقافة ما بعـد الأخـلاق، وريثة الأنمـوذج الجمالي في فهم العالم وتأويله، ودار النقاش فيه حول إعادة بناء مفهوم النهضـة، باسـتبداله بمفهـوم آخـر هو القومـة الثقافيـة أو القيام الثقافي، ثم تلا هذه الإشارة ترصُّد حال الإنسان في ثقافة ما بعد الأخلاق، حيث يتسيّد النمط الجمالي للثقافـة ويُقَدْس الفضاء الخصوصي أكثر من الوجود في الفضاء العمومي، وبان لنا أيضًـا أن القيمتيـن النهائيتيـن لأخـلاق ما بعـد الأخلاق همـا: المتَعيّة والنرجسـية، وبخُصـوص تلمُّـس العـلاج أو الانعتـاق مـن هـذه الثقافـة المـا بعـد أخلاقيـة فقد أبصرناهما في: رد الاعتبار إلى الذكاء في ميدان القيم، والتربية الاجتماعية بوصفها أسلوبًا أمثل للتحرُّر من إدمان الفضاء الخصوصي.

وأخيرًا، أضفنا ضَمِيمَة بحثية تتطرق إلى مرافق الرؤى اليونانية إلى العالم ومنزلة الإنسان ضمنها، وهي ثلاثة: مرفق الرؤية الأسطورية، ومرفق الرؤية الطبيعية، ومرفق الرؤية العملية. وتنزلت ضمن هذه الرؤى نماذج إنسانية ثلاثة: إنسان الأسطورة والخيال، وإنسان التفسير المادي للعالم، وإنسان الفضيلة، وتخليق الفضاء العام.

وإذ قد أتينا على تبيان إشكالات وفرضيات الكتاب، والأفكار المبثُوثة في كل فصل، وبلغنا غرضنا، فإنا نختم كلامنا بالشُّكر لربنا عز وجل، فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمّة، حمدًا بلا نهاية كما هو أهله ومستحقّه.

أ.د. عبد الرزاق بلعقروز

الجزائر

يوم الخميس ٦ رجب ١٤٤٢هـ الموافق ١٨ فبراير ٢٠٢١م

Belagrouz2010@Gmail.com

الباب الأول

التربية الفكرية ومنهج التفلْسُف

من الاستعمال إلى المران والدُّرْبة

الفصل الأول
مُعوّقات التربية الفكرية
كيف السبيل إلى التغلّب عليها؟

أولًا: عرض الإشكال والمفاهيم المفتاحية

ليس التفكير مجرَّد إعمال للخاطر في الأشياء، مستنبطًا منها نظام حركتها ومستعملًا لهذا النظام في الانتفاع الجزئي والكلي. إنما هو على التحقيق رؤية ومنهج وفعل في العالم، فالأفكار لا تشبه مجاز «برهان الرجل الطائر»[1] الذي يشعر بنفسه أو إنّيته من غير حاجة إلى حامل جسمي ثقيل، إنها تفارق هذا المجاز من حيث إنها تترابط مع رؤية مخصوصة إلى العالم، ولا تشعر بوجودها القوي من غير هذه الرؤية المتناسقة. ولذا اقترنت التجديدات الكبرى في ثقافة الإنسان بتجديد الرؤية إلى العالم، واقتران التفكير ضمن توجُّه هذه الرؤية. وإذا كان الأمر هكذا، فإنه يلزم صرف القول إلى أن سمات التفكير (مفهومه، مجاله، أشكاله، مَداه...) مشتقَّة من سمات الرؤية إلى العالم تأسيسًا ولونًا وغاية[2]. وتمثيلاً على هذا الإقرار المعرفي، فإن من ميزات حركة الحداثة الغربية مثلًا: الإبصار في

---

(١) هو مثال استعان به ابن سينا لإظهار كيف أن النفس مُباينة للجسم، وأن حقيقة الأنا هي الذات الباطنية وليست الأعضاء الحسية، انظر: النفس الإنسانية عند ابن سينا، نصوص جمعها وحققها وقدم لها: ألبير نصري نادر، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م)، ص٤١-٤٢.

(٢) تقول جاكلين روس: «أرضية الفكر الأوروبي معقَّدة التركيب، وهي ثمرة نضال بين رؤيتين للعالم: واحدة إغريقية وأخرى يهودية مسيحية، هما في مواجهة مستمرة منذ بدايات الإمبراطورية الرومانية، ولا تنفكّان تتجابهان. إن الثقافة الأورروبية هي وليدة هذا الصراع الذي دام ألفي سنة، والذي أنتج وعيًا يجمع ما بين الفرادة والخصوصية، صراع لم ينته بعد؛ إذ ما زال يُلاحق أوروبا الثقافة حتى اليوم». مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة: زهيدة درويش، ٢٠١١م، ص١٧-١٨.

الإنسان والكون بوصفهما مركز الدائرة ومحور المحيط، فاستلزم من هذا نُشوء أنظمة فكرية أُفقية منحصرة في المحسوس والمعقول. وقد كانت من قبل رؤية روحية إلى العالم (أفلاطونية/ مسيحية) تحتقر المحسوس وتقدّر المتعالي الروحي، فما كان من حركة التفكير إلا الانحصار في التأمل المثالي، والانصراف عن مظاهر الوجود بغرض الانتفاع بها. وهكذا، فطبيعة التفكير تدور وجودًا وعدمًا مع طبيعة الرؤية إلى العالم. لنقل إذن بأن الرؤية إلى العالم هي من تَرسُم مسار حركة العقل، وتخطُّ له دليل الفعل في العالم، وإذا ما جرى الانقطاع بين التفكير والرؤية إلى العالم جفَّ الإبداع وتشوشت النظرة، واستحالت الأعمال إلى صور قائمة من غير وجود روح الإبداع فيها. فشرط القوة الفكرية -إذن- إعادة الصلة البَتْراء بينها وبين الرؤية إلى العالم كي يستعيد العقل نقطة انطلاقه الصحيحة، فهي منبع القوة وشرط إمكان الانطلاق والتأثير في العالم. ويجدر القول بعد هذا الأمر إن الوعي بأهمية استعادة الرؤية إلى العالم لإطلاق طاقة التفكير إنما تتقوّى بتسطير منهج في التعليم يصرف الأمور العائقة عن التربية الفكرية، ويُنيرُ الدروب نحو سُبل التغلُّب عليها.

وإذ عُرف هذا، فإنه يجدر بنا صرف القول إلى أن التباين الموجود في جهود البِنى التربوية، ليس في إيلاء التربية الفكرية الدرجة الرفيعة والشأن الجليل، بل إن سمات التباين حاصلٌ في كيفياتها وقيمها؛ ولذا فإننا في هذه المسألة نبتغي صَوغ معالم إرشادية نحو التربية الفكرية النموذجية، ويكون ذلك بصرف الأمور العائقة عن تحصيلها، خاصةً في سياق المطالبة بتعليم التفكير من جديد، تفكير من منظورنا يتقوّى بالقيم الروحية ويتحقَّق بالإبداع، ويرتبط بالاجتماع البشري والعمران الحضاري.

لأجل هذا، فإن أهمية هذا الموضوع تأتي من جملة التحدّيات الفكرية التي تنتظر مَن يقوم برفعها، وهي تحدياتٌ مركبةٌ، تواجه العقل اليوم في نظامه الثقافي ومنظوماته العلمية وقِيَمه التوجيهية. تحديات لا نقوى على رفعها، إلا بهندسة طرائق لتربية الفكر وفق منهجية ثاقبة تتأسس على الحق، وتنفتح على المعارف متعدّدة الأبعاد، وتُرسخ الحوار التبادلي كأُفق متواصل لأجل التعاون من أجل

التصاوب، وتحرّر التفكير من القيود المُعيقة لحركته وجولانه، وتعيد النظر في أنماط التفكير السائدة التي تتحكَّم في مساره وموضوعاته.

وإذ بانت أهمية الموضوع، فإننا ننعطف بذكر الأهداف التي نبتغي اجتلابها منه:

- بناء الوعي ببنية العوائق التي تحول دون إنجاح التربية الفكرية، ورسم سُبل التغلُّب عليها.
- التنبيه إلى أن التربية الفكرية في مراميها الكلية لا تتحقَّق بتعلُّم المناهج الجاهزة أو الأفكار المبتكرة، ولا المهارات التقنية فحسب، وإنما بإيقاظ الوعي بالقوى المعرفية الذاتية كذلك، وتشغيل هذه القوى والتزيُّد منها في مجرى العلم والحياة. فالباحث أو المتعلم الذي نروم بناء التربية الفكرية لديه هو غاية هذا البناء ووسيلته في الآن نفسه.
- تمكين المتلقي من تحصيل القدرة على فهم التحديات الفكرية والحضارية الـمُقَارِنَة، بعد أن يستوعب دائرته الحضارية ورؤيتها الفكرية، فمن لا يمتلك رؤية فكرية يفهم بها العالم ويفسّر بها الظواهر، تستغرقه الرؤى الأخرى، وتأخذ بيده إلى أغراضها. لهذا صارت التربية الفكرية في حكم الدليل إلى فهم العالم وكيفية العمل فيه.

وإذ أتينا على ذكر الأهداف المراد اجتلابها من هذا البحث، فمن الواجب أن نصرف السعي إلى صوغ معاقد الإشكال، ومحاولة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما مدلول المفردات الأساسية الواردة: مُعوّقات التربية الفكرية ولفظ السبيل؟
- ما هي حقيقة الأمور العائقة عن التربية الفكرية وآثارها؟
- أيُّ السبل هو الأكثر ملاءمة للتغلُّب عليها، وإرشاد التفكير إلى ما يجب فعله كي يتحرَّر؟
- وما الذي يجب تعلُّمه وتعليمه كي تتحقَّق الغايات التي قامت التربية الفكرية لأجل إنجازها؟

لنقل إذن بأن التربية الفكرية هي سعيٌ منهجيٌّ له سمات مخصوصة، تنبني على المعرفة العلمية المترابطة، ويكون غرضها محاسن الأعمال الجزئية والكلية، فهي ليست للنفع الخاص، والفائدة الجزئية، بل يُقصد بها أبدًا المصلحة الكلية، وعمران العباد والبلاد.

والـمُعوّقات أو العوائق مفردها «عَوق»، وجاء في معجم «مفردات ألفاظ القرآن» للرّاغب الأصفهاني أن العائق: هو «الصارف عمّا يُراد من خير ومنه عوائق الدهر، يقال: عاقه وعوّقه واعتاقه، قال تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلْمُعَوِّقِينَ﴾ [الأحزاب: ١٨] أي: المثبطين الصارفين عن طريق الخير، ورجل عَوَق وعوقة يعوق الناس عن الخير»[٣]. ويظهر هنا أن العائق لا يكون إلا صارفًا عن دواعي الحق والخير وعن موجباتهما في الأمور الفرعية، مثل تقوية التفكير وتنمية الإرادة مثلًا.

وإذ تقرَّر هذا، فإن مُعوّقات التربية الفكرية هي جملة الصوارف (المعرفية والعقلية والنفسية والاجتماعية والخلقية) التي تصرف المتعلم عن تحقيق أقصى مطالب التربية الفكرية. وتتميَّز بتركيبتها وتبادل تأثير الجوانب فيما بينها. فهناك طبيعة التصور المعرفي الكلي أو رؤية العالم، وهناك الأثر النفسي والاجتماعي على التفكير. وهناك إرادة السلطة في تمثُّلها لمعيار العلم والحقيقة. وهذه المحددات تتبادل التأثير فيما بينها، فالنفسي (أي الأمراض النفسية) يمنع العقلي من الانطلاق والتفكير، والاجتماعي (ما سنسميه لاحقًا التطبُّع الثقافي) يرسم صورة للعالم معيارها هو مطالب الجماعة وحدود الجماعة؛ ولذا نجد دومًا تلك التوجيهات في الثقافة الإسلامية بأهمية إعمال الفكر، ووضع الأنساق الإدراكية السائدة ومطالب الجماعة بين قوسين، لأجل المكابدة في فلك التفكير وإصابة الحق والعمل بما يوافق الحق. وإن هذا الأمر لا يكون إلا في إطار فهم للحرية يُقوّي ويُنمّي مَلَكات الإنسان العقلية والعملية. بمعنى أن حصول الحرية مشروط بإعمال الفكر الذي يتحرَّر من الدواعي النفسية والأُطُر الاجتماعية الضّاغطة.

فالمقصود بالتربية الفكرية هو أنها تنمية قوى الإنسان الروحية والعقلية والفكرية والبحثية والتواصلية، وفق منهجية تعليمية يكون غرضها دومًا هو التجديد

---

(٣) الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م)، ص٣٩٥.

والحوار واكتساب معارف جديدة؛ «لأن الفكر يخمد عندما يكرّر بشكل أبدي قول الحقيقة المكتسبة نفسها»[٤]. ولذا أصبحت التربية الفكرية هي الشرط اللأزم والفعل المرافق لاستمرارية الفكر في إبداعه واكتشافه، وفي إيجاد حلول لمشكلات الإنسان بدءًا من الجزئي إلى الكلي.

وعند النظر في سبل تحقيق التربية الفكرية، نجد أن كلمة السبيل تتداخل مع مفردات أخرى ذات عائلة مفاهيمية مشتركة، فهي عائلة لأنها تتشابه لكنها لا تتطابق، ولها دور متقارب من حيث الغاية، فهي تبتغي الأخذ باليد إلى الغاية المرجوّة. وإذ عُرف هذا، فإنه حقيقٌ بنا صرف القول إلى الإقرار بأن الغاية من غير سبيل أو منهج ينير الطريق نحوها، تبقى غاية محجوبة تحتاج إلى المكاشفة والمباحثة، فسقراط في التراث اليوناني لأجل مكاشفته للمفاهيم الكلية (الخير، الفضيلة...) استند إلى سبيل الاستقراء الكلي والتعريف، وأفلاطون لأجل مكاشفة مملكة المُثل، طوَّر منهج الجدل والمحاورة مع الغير، وأبو حامد الغزالي لم يعثر على مستقره المنهجي إلا عند النور الإلهي الذي يقذفه الله في الصدر بوصفه معيارًا للعلم اليقيني. وهكذا دأب الفلاسفة والعلماء في سفرهم المنهجي؛ لأجل وضع معالم المنهج أو السبيل الذي يقود إلى البُغية. فالسبيل إلى التربية الفكرية لا يشقّ عصا الطاعة كثيرًا عن تلك المدلولات التي أومأنا إليها، فالسبيل هنا ليس وصفًا خاليًا من القيمة أو التوجيه نحو الحق، مثل كلمة الطريق مثلًا: «فالسبيل هو أغلب وقوعًا في الخير، ولا يكاد اسم الطريق يراد إلا مُقترنًا بوصف أو إضافة تُخلصه لذلك»[٥]. ويبيّنٌ من هذا أن السبيل يراد به في الغالب المنهج الذي يقود نحو الحق والصواب، والمبني على الدليل أيضًا، من هنا جاء قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الزخرف: ١٠] يعني به طريق الحق؛ لأن اسم الجنس إذا أُطلق يختصُّ بما هو الحق وعلى ذلك: ﴿ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴾ [عبس: ٢٠][٦].

---

(٤) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، ترجمة: يوسف تيبس، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٣م)، ص١٩٣.

(٥) أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨م)، ص٤٣٠.

(٦) الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، مرجع سابق، ص٢٥٠.

ومقتضى هذا أن السبيل والقائم عليه هو السابل نحو استكشاف مُعوّقات التربية الفكرية، يعني جملة المنطلقات المعرفية والوسائل الإجرائية والسمات الخلقية التي متى التزم بها العقل أمكنه أن يُحقق أقوى تجلٍّ للتربية الفكرية رؤية ومنهجًا وأدبًا. وهكذا، فإن التضمينات الدلالية لكلمة السبيل هي الأوفى لأجل إنجاز فعل التربية الفكرية؛ لأن المفاهيم ليست مجرَّد أوعية للمعاني الكلية، بل هي أوعية معرفية ولغوية لها أنساقها الإدراكية وأنظمتها اللغوية.

ثانيًا: في طبيعة مُعوّقات التربية الفكرية

أشرنا فيما سبق إلى أن مُعوّقات التربية الفكرية ليست من جنس واحد، وإنما تتداخل فيها أجناس مترابطة، ومبرر هذا هو الطبيعة التركيبية للقوى الإنسانية والغاية التكاملية في وظائفها، فالقوى الإنسانية لا تنحصر في تحصيل القدرة على التعقل فقط، وإنما في تحصيل القدرة على التعمُّل[٧] أيضًا. وإذا كان التعقُّل يجري اكتسابه بالتفكير والتفكُّر، فإن التعمُّل يكون مسلكه بالتخلُّق، فلا انفصال بين الفكر والأخلاق، والأسلم هو الترابط الحيوي بينهما، فالفكر متى اتصف بالشأن الخلقي اتسعت مداركه وقَوي على الرؤية والإبصار، والأخلاق متى تأسست على العلم كانت أرسخ وأصلب.

وإذ عُرف هذا، أي الصلة التلاحمية بين التعقُّل[٨] والتخلُّق، فإن سعينا لا بُدَّ أن يقصد الإبانة عن طبيعة هذه المعوّقات التي تمنع التربية الفكرية أو السابل نحوها من إطلاق حركتها، ولما كانت التربية الفكرية تدور حول قوى الإنسان العاقلة وقواه الخُلقية، فلا شكَّ أن العَوْق يأتي من هذه المنابت. ولذا وجب علينا إمضاء الحديث إلى جمع هذه المعوقات، التي تكون مستلهمة -من حيث البنية اللغوية،

---

(٧) كقولنا: العقل والتعقُّل، أو: الفكر والتفكُّر، أو: الصدقة والتصدُّق؛ لأن فيه جهدًا واستفعالاً في نيل المطلوب. أما العقل والفكر والعمل، فهي مفردات وصفية من غير توجيه.

(٨) يُعرّف الفارابي مفهوم التعقُّل قائلاً: «هو القدرة على جودة الرؤية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح فيما يُعمل ليَحصل بها للإنسان خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة». فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، (بيروت: دار المشرق، ١٤٠٥هـ)، ص٥٥.

ومن حيث أسلوب العلاج- من الفلسفة ولواحقها في الأجزاء المعرفية الأخرى، مثل: فلسفة التربية، وفلسفة الأخلاق، ومنهج التفكير المنطقي أو النقدي.

١. أمراض النفس(٩):

يشير المرض هنا في السياق الأخلاقي إلى تغلُّب الطاقة الحيوية على الإنسان، أو تحكُّم قوى الطبع الإنساني وصعود أبخرة هذا التحكُّم إلى العقل والتفكير، وإذا تحكَّمت قوى الطبع أو الدوافع الحيوية (الدافع الجنسي، الدافع الغذائي، الدافع التملكي، الدافع الغضبي، التمركز حول الأنا...) في العقل تقلَّص التفكير وانحصر في الـمُفَاتشة عن حيل لتلبية هذه الدوافع الحيوية التي تحجب العقل والفكر، وتختزل اتساعه في دائرة ضيّقة تمنع حركة المعرفة من الانطلاق والإنجاز: «فالحُجب التي تُغلِّف النفس تصرفها عن رؤية الحقيقة، وتُشكِّل عوائق لعقلنا، وتمنعه من الوصول إلى الحق»(١٠). ولذا فإن أمراض النفس من الأمور العائقة عن التربية الفكرية؛ لأنها تُغلِّب قيم الجسد الحيوية على حساب قيم العقل المعرفية وقيم الأخلاق الروحية، فتنمية التربية الفكرية لا تنشأ في سُجون الجسد ومطالب الأهواء والشهوات، وإنما تنمو في جوّ التقوية الوجدانية والتعلُّق السامي بالإيمان الذي يمنح العقل رؤية واسعة إلى الوجود.

ولقد كان رسمُ الطرق نحو الفضائل مقدَّمًا على غيرها عند رجال الأخلاق؛ لأجل إعمال العقل بصفاء وقوة، واعتبروا أن النفس بفطرتها تشتاق إلى العلوم والمعارف وتهرب من أفعال الجسم الخاصة به: «وبحسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضله، وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان

---

(٩) مدلول لفظ النفس هنا هو المعنى الأخلاقي، يقول أبو حامد الغزالي: «إنه يُراد به [أي معنى النفس] المعنى الجامع لقوّتي الغضب والشهوة في الإنسان [أو] الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان فيقولون: لا بُدَّ من مجاهدة النفس وكسر شهوتها، وإليها الإشارة بقوله ﷺ: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»». روضة الطَّالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م)، ص١١٤.

(١٠) سيد حسين نصر، فردوس الحق: الرؤية والوعد الصوفيان في التعاليم الصوفية الإسلامية، ترجمة: ناتالي الخوري غريب، (دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٩م)، ص١٠٣.

بنفسه وانصرافه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى، بجهده وطاقته، [ولن تحصل لنا هذه الفضائل] إلا بعد أن نُطهّر نفوسنا من الرذائل التي هي أضدادها، أعني شهواتها الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية»[١١].

وإذ تقرر هذا، فإن من الجدير بالملاحظة أن أكثر ما كُتِب في علم نفس التراث الفلسفي -خاصةً في سياق الثقافة الإسلامية- كان من مقاصده دفع أمراض النفس[١٢]؛ لكي يقدر العقل على رؤية الموجودات وتعقُّلها وتحرير تفكيره على مقتضى موجبات العقل، وليس على مقتضى موجبات التخيُّل أو الهوى. ذلك أن تفكير الإنسان لا يصفو والنفس منجذبة إلى دواعي المتعة والذاتية[١٣]، وفعل التربية لا تثمر شجرته وخيال القلب جارٍ في أودية الافتراض، سائر خلف التدفُّق العجيب للمعلومات والصور والإعلانات.

إن الأمراض الجديدة للنفس[١٤] تتمثَّل أسبابها الموصلة إليها في تطور

---

(١١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق ودراسة: عماد الهلالي، (بغداد، بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١١م)، ص٢٤٣.

(١٢) لتكوين نظرة منهجية ومعرفية حول جهود الأخلاقيين في الحضارة العربية الإسلامية، ومقاربتها مع مناهج العلاج في علم النفس المعاصر، انظر: علم النفس في التراث الإسلامي، إشراف وتقديم: محمد عثمان نجاتي، وعبد الحليم محمود السيد، (فرجينيا، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م) (ثلاثة أجزاء). وانظر أيضًا:

- فتحي حسن ملكاوي، نصوص من التراث التربوي الاسلامي، الجزء ٣، ضمن سلسة التراث التربوي الإسلامي، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ٢٠١٨م).
- جون غريش، العيش بالتفلسف (التجربة الفلسفية/ الرياضات الروحية/ علاجيات النفس)، ترجمة: محمد شوقي الزين، (المغرب، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلاحدود، ٢٠١٩م).
- الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدّم لها: ماجد فخري، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م).

(١٣) يقول ابن عربي: «وينبغي لمن يطلب التمام أن يعلم أنه لا سبيل له إلى بلوغ غرضه ما دامت اللذة مستحسنة، والشهوة مستحبة، وهذه الحال صعبة جدًا»، انظر: تهذيب الأخلاق، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، (القاهرة: دار الفكر، د. ت)، ص٥٦. ويقول ابن خلدون أيضًا: «الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها»، المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزُّعبي، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع)، ص٥٩٣.

(١٤) الأمراض الجديدة للنفس les Nouvelles Maladies de l'âme هو عنوان للكاتبة «جوليا كريستيفا»،=

الوسائل التي تُطْلق للنفس أقصى مطالبها الـمُتعية والنرجسية؛ فلم تعُد تعطي -أي ثـورة الإعـلام والاتصـال- قيمـةً كبيرةً لأسـاليب التحريم أو المنـع، أو التوجيهات المثاليـة نحـو أهمية التعلُّم وبنـاء التفكُّر، أو أهمية امتلاك الأسـاليب البحثية لتقوية الوعـي والعقـل، والارتقاء بالمجتمع. لقد باتت النفس أشـد ميلًا إلى حب الظهور تلبية للمُتع الشـخصية. ومعلوم أن النزوع الفـردي يمنع التواصل الاجتماعي الذي هـو روح التكويـن العلمي والبحثـي، فالجامعة بَوصْفها مؤسسـة تعليمية لا تُوصّل المعرفـة بطريقـة آلية بـاردة، بل إنها الحضن الذي يتشـرَّب منه الباحـث أو الطالب القيم الخُلقية والعلمية والتواصلية. ومقتضى هذا أن التربية الفكرية كي تتحقق، فلا بُـدَّ لهـا أن تكون على وعـي بالآثار السـلبية لأمراض النفس التي تحـول دون بلوغ المقاصـد العلمية والمنهجية والسـلوكية. وما أصبح يُعرف اليوم بالتعليم الـمُوَجَّه بالقيـم **Education Oriented Value** مـا هـو إلا أمارة على زيـادة الوعي بالدور الأخلاقـي للتعليـم؛ لأن الغرض من التربية الفكرية ليس فقط تنمية قوى التعقُّل في الإنسان، مثل: الذكاء وسرعة الفهم وصفاء الذهن وسهولة التعلُّم والإبداع وغيرها، وإنمـا حمـل النفس على الفعـل الأخلاقـي؛ إذ لا يمكـن أن يكون الحال النفسـي منفرطًا والحال الاجتماعي ممزقًا وتتحقَّق تربية فكرية مثمرة.

وأمـام هذا الأثـر البيّن لأمراض النفس في التربية الفكريـة لا بُدَّ من الإقرار بأن «الـذكاء يتبع دائمًا حالة النفس، فإذا فَقَـدت النفس صفاءها فَقَد الذكاء عمقه»[١٥]. والتربيـة الفكريـة الجديـرة ببنـاء الإنسـان في ظـل التحديـات الفكريـة والأخلاقية الحاليـة، حقيـقٌ بهـا مكاشـفة هـذه الأمـراض النفسـية، وتنقيـة النفس منهـا ليكون

= تحاول من خلاله الإبانة عن مقدرة التحليل النفسي على التصدي للأزمات النفسية المعاصرة: تعاطي المخدرات، الاضطرابات النفسية- الجسدية، وتطرح ثلاثة أسئلة: هل لدينا نفس؟ هل هذه النفس ما تزال قادرة على الثورة؟ لماذا يستطيع التحليل النفسي أن يكون شكلًا جديدًا للأمل؟ انظر مقالتها: أمراض النفس الجديدة، ضمن كتاب: القيم إلى أين، جيروم بندي وآخرون، ترجمة: زهيدة درويش، جان جبور، (تونس: بيت الحكمة، ٢٠١٠م)، ص٤٥١. علمًا بأن جوليا كريستيفا قد باتت أبحاثها تتركز حول التحليل النفسي، ومن قبل كانت تتركز حول مسائل النقد الأدبي.

(١٥) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م)، ص٨٤، ٨٦.

الاستعدادُ العقلي والفكري في الإنسان قادرًا على الجولان بحرية في موضوعاته، ومعرفة هياكلها التكوينية، ورسم منهج الاستفادة منها والانتفاع بخيراتها.

٢. التطبُّع الثقافي والصناعي:

إن بنية الثقافة ذات تكوين جيولوجي تراكمي، وكل طبقة من هذه الطبقات تؤثر في البنية النفسية للإنسان؛ ولذا عُدَّت الثقافة المحيط الذي يمتصُّ منه الشخص سائر خصائصه التي تجعل منه إنسانًا، فالثقافة هي سمة الإنسان الروحية التي يقرأ بها الوجود الذاتي والوجود العام. إلا أن الثقافة التي تطبع الوعي والسلوك بطابعها الخاص قد تقوم بتحويل الخصائص الإنسانية إلى نموذج متطبِّع مع القوالب والمذاهب الفكرية، وهذا ما يمكن أن نُسميه بـ«الاقتداء بالآثار»(١٦) أو التطبُّع الثقافي، الذي يقضي بأن الروح الثقافية لا تتشرَّبها الفلسفة الطبيعية أو ثقافة الجمهور فقط، وإنما يتشربها أهل الفلسفة الصناعية أو ثقافة المفاهيم والاصطلاحات. ونحن هنا لا نريد أن نتدارس هذا الأمر أو أن نتشعَّب في مسائله، وإنما نريد أن نصرف السعي إلى الأثر الكبير للتطبُّع الثقافي الذي يحول بينه وبين التربية الفكرية، وبناء عالم الأفكار في سياق تحديات حضارية مخصوصة.

إن «الاقتداء بالآثار» أو التطبُّع الثقافي نظام من الأوامر والنواهي، سِمتُه هي توجيه العقول والسلوكيات نحو أهداف مخصوصة، وينتجُ الأساليب التي تجعلها -أي الأوامر والنواهي- تحافظ على البِنى الثقافية الثَّابتة في المجتمع، وتُعاند أيّة جهود نقدية للبِنى الفكرية أو الهيئات الأخلاقية، وفي هذا يقول إدغار موران: «يضمن التطبع ثبات البِنى التي تحكم وتنظم المعرفة، والتي تضمن بدورها التطبُّع والتطبيع، وبذلك فإن دوام أساليب المعرفة والحقائق القائمة تستجيب للصَّيرورات الثقافية لإعادة الإنتاج: تنتج الثقافة أساليب المعرفة لدى أفراد هذه الثقافة، وهؤلاء يعيدون بواسطة أسلوب معرفتهم إنتاج الثقافة التي تنتج هذه الأساليب في المعرفة. تتقوّى الاعتقادات المفروضة بواسطة الإيمان الذي تُحدثُه، فيُعاد بذلك إنتاج

---

(١٦) تفكّر في قول الله تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾، [الزخرف: ٢٢].

المعارف، ليس هذا فقط بل البِنى والأساليب التي تحدد ثبات المعارف أيضًا»[١٧].

ونظرًا لهذا الأثر الجلي للتطبُّع الثقافي، فقد اشترط فلاسفة العلم ما أسموه بأهمية «التحرُّر من الأصنام» لإمكان تأسيس التفكير العلمي. ولا تعني فقط الصنم الحسي المعبود، وإنما أصنام القبيلة (الخاصة بالمجتمع)، وأصنام الكهف (الخاصة بالتربية)، وأصنام السوق (الناشئة عن أوهام اللغة)، وأصنام المسرح (الناتجة عن التراث)[١٨]. فالثقافة الاجتماعية وأساليب التنشئة التربوية، وأغاليط اللغة والموروث الثقافي، هي أمور عائقة عن إحداث التحويل في التفكير، وتدريب العقل على قيم التفكير المنهجي المتين. وإذا كان فرنسيس بيكون قد أبصر أن هذه الأصنام عائقة عن إحداث الثورة العلمية، وأن دور المعرفة هو إحداث التحرُّر من ثقلها، فإننا في سياق أغراض بحثنا حقيقٌ بنا التوقُّف عند نمط آخر من التطبُّع الفكري خاص بالجهود الثقافية التي تهدف إلى إصلاح مناهج التفكير؛ لاستعادة القوة الإبداعية وحركة العمارة في العالم الإسلامي. ونقصد هناك التطبُّع الحركي، أو فكر الحركة الذي يقابل حركة الفكر، ويُقصد هنا بفكر الحركة تلك المبادئ الفكرية والكليات الحركية التي نجدها تُمثِّل دليل عمل وخارطة طريق لممارسة الفعل الإصلاحي في المجتمع، ويكون غرضها هو تقويم أحوال المجتمع، والأخذ بيده نحو الخيرية والإيجابية والصلاح. وهي ليست مبادئ أو كليات مجردة، وإنما هي معايير في الرؤية والمنهج، تتصف في الغالب بالرؤية المائلة إلى تمثُّل الذات بوصفها الشاهد الأمثل على الحقيقة.

ولقد كانت هذه النظرة منبعَ تَشكُّل التطبُّع الحركي الذي يتحرَّك نحو حفظ مبادئها وكلياتها، بحيث كوّنت سياجًا فكريًا وحركيًا حولها، وكانت النتيجة هي التآكل الداخلي والتصلُّب الفكري، ومن ثَمَّ العجز عن مواكبة المطالب الحيوية للمجتمعات. وأمام هذا فعندما «تسبق الحركةُ الفكرَ ويُقيِّد فكرُ الحركة حركةَ الفكر، يُخشى أن يكون ذلك مقدمةً للبحث عن المبررات والمسوغات والحجج،

---

(١٧) إدغار موران، المنهج، معرفة المعرفة: الأفكار، مرجع سابق، ص٢٦٨.

(١٨) فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى، (مصر: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م)، ص٢٨-٣١.

وتضطر الحركة إلى البقاء في موقع ردود الفعل، وانتظار وقوع الأحداث والتيه في تفسيرها، والارتهان إلى لون من الفكر يكون طاردًا للكفاءات الفكرية من الألوان الأخرى، وتتجمَّد الحركة في موقع الاستهلاك الذي يستنزف ما لديها، فتضطر إلى الاستيراد والتبعية، وتقع في براثن التخبُّط والاضطراب»[19].

إن فكر الحركة أو التطبُّع الثقافي أو الاقتداء بالآثار مُعيق عنيد لمشروع التربية الفكرية، فهو كالحُجُبِ التي تمنع دخول النور إلى عقل الإنسان؛ لأجل أن تتيقَّظ فيه القوى العقلية والإرادية الكامنة[20]، وهنا يجب الإقرار بأنه لا معنى للهويات الجماعية التي تحجب القوى الفطرية في الإنسان، فالهوية الإنسانية ليست ثقافية أو جماعية إلا من جهة التعدُّدية الثقافية، والتفكير في كيفية التدبير الأخلاقي لها، «ولذلك كان من أهم مقاصد القرآن الكريم حرصه على أن يستلَّ هذا الإنسانَ من تعصُّبه لتراث تلك الجماعة، ومن انعقاد قلبه وعقله على ما اكتسبه من ذلك التراث. كان هذا المقصد من أهم ما غلب على مخاطبته لمختلف الأقوام البشرية التاريخية التي قصَّها علينا القرآن في قصص الأوَّلين التي كرَّرها علينا مرارًا في سُور كثيرة»[21].

وإذ عُرف هذا، فإننا جُدَراء بأن نصرف القول إلى أن القرآن الكريم يخاطب الإنسان دومًا بأن مناط المسؤولية هو إعمال وسائل المعرفة (السمع والبصر والفؤاد)، في عوالم النفس وعوالم الموجودات، وكأن هذا التوجيه نحو إعمال مَلَكَة السمع بكل ما تعنيه من إعمال الذاكرة التاريخية نحو حركة الحضارات في التاريخ، ونحو إعمال البصر بكل قوته لاستكشاف عوالم الوجود المشهودة، وإعمال الفؤاد الذي يعي المعرفة ويربط بطريقة تعقلية بين مكاسب السمع

---

(١٩) فتحي حسن ملكاوي، البناء الفكري: مفهومه مستوياته وخرائطه، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م)، ص١٠٧.

(٢٠) يقول باولو فيريري: «عندما يكون التعليم في خدمة الطبقة المهيمنة، فإنه لن يؤدي إلى تكوين التفكير النقدي والجدلي، وبدلًا من ذلك فإنه سوف يعمل على إثارة الفكر المتهافت عن العالم». تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الجديدة، ترجمة: سامي محمد نصار، (مصر: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٧م)، ص٧١.

(٢١) علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٨م)، ص١٨-١٩.

ومكاسب البصر، لإنشاء النظام المعرفي التكاملي بوصفه النموذج الأمثل نحو الفعل في التاريخ. ولقد كان هذا التوجيه القرآني لأجل رسم معالم في التربية الفكرية، والتقوية لملكات الإنسان العقلية والروحية والعقلية والنفسية في نسق تكاملي بين مصادر المعرفة وأدواتها.

وثَمَّ نوع آخر من التطبُّع لا يقلُّ تعطيلًا أو تكبيلًا لإنجاز التربية الفكرية عن التطبُّع الثقافي، الذي هو من صميم الفلسفة الطبيعية؛ لأنه آتٍ من عوالم الفلسفة الصناعية وسمات المفاهيم والاصطلاحات، ونقصد به الآثار التي تتركها تعاليم المنطق والعلوم في تفكير الإنسان، فهي وإن كانت من أمارات إعمال الفكر في الأشياء والظفر بثمرات منهجية في الفكر والعلم، إلا أن التُّخْمة منها قد تحُول دون إبصار الحقيقة بوصفها أُفقًا مفتوحًا ومستمرًّا ومنفتحًا. وقد استطاع ابنُ خلدون أن يلحظ هذا النوع من التطبُّع في الفصل السابع والثلاثين من الباب السادس، من المقدمة، تحت عنوان: «في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته»، من خلال عنوان فرعي هو: «الفكر الإنساني»، ففي هذا المبحث يحاجج ابن خلدون عن صلاحية الاستناد إلى معيار الطبيعة الفكرية الأصلية التي فطر الله بها الإنسان في تصيُّد الإمام الأوسط (الحد الأوسط) في العلوم[٢٢]، ثم شرع بعد ذلك في بناء تقابُل منهجي بين الفطرة الفكرية الأصلية وبين الصناعة المنطقية ومباحث الألفاظ والمفاهيم. فالصناعة المنطقية ليست شيئًا متميزًا وفائقًا عن الفكر الإنساني كما فطره الله على أصله، إن هي إلا تصرف في تلك الطاقة الفطرية الأصلية، وترتيب لمسائلها، وصوغ لها في حدود وألفاظ مخصوصة. «ولذلك تجد كثيرًا من فحول النظَّار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون علم صناعة المنطق، ولا سيَّما مع صدق النية والتعرُّض لرحمة الله تعالى، فإن ذلك أعظم معنى، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فتُفضِي بهم بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه»[٢٣].

---

(٢٢) للاستزادة التحليلية انظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م)، فصل (طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني)، ص٣٨٧-٣٩٢.

(٢٣) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٦١٢.

فالصناعة المنطقية ومناهج العلوم الموضوعة قد تكون حُجبًا فكرية ونفسية تمنع انطلاق الفطرة الفكرية وجولانها في الموضوعات. ولهذا الأمر عاند ابنُ تيمية المنطق اليوناني، وقلَّل من قيمته المنهجية، ليس تشهيًا أو تحكمًا، وإنما لكون الصناعة المنطقية تحبس فطرة الفكر في حدودها وقياساتها التي لا تضيف معرفة جديدة، وهنا يقول ابن تيمية: «كنت دائمًا أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد، ولكن كنتُ أحسب أن قضاياه صادقةٌ لما رأينا من صدق كثير منها، ثم تبيَّن لي بعد ذلك خطأ طائفة من قضاياه... مثل ما ذكروه من حَصْر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانية، بل ما ذكروه من الحدود التي بها تُعرف التصوّرات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات»(٢٤).

يتبيَّن لنا -إذن- سُقم التطبُّع الثقافي والصناعات الفكرية(٢٥) ودورهما في إضعاف القوى الفكرية في الإنسان، وإضعاف وجه استعمال الفكر في المصالح الإنسانية، فالأنظار الفكرية والأقيسة المنطقية ليست معايير كلية لوزن الأفكار والأفعال، وإنما هي اجتهادات إنسانية مرتبطة بتاريخها وسياقاتها. ومن ثَمَّ فإن الفكر الذي يحوي داخله العلم ويكون جالبًا للمصالح، دارئًا للمفاسد، ومسافرًا مع حركة العمارة المتبدِّلة في طبائعها- هو الفكر المنشود حقًّا. كما يَجدُر صرف القول إلى أن الاعتراض على الثقة المفرطة في المنطق لا يستلزم التقوّل عليه، أو نفي دوره الإجرائي رأسًا، وإنما تنظر إليه مطالب التربية الفكرية بوصفه آلة، ومعلوم أن العلومُ الآلية «لا يُوسَّع فيها الكلام ولا تُفرَّع المسائل؛ لأن ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها أنها ما هي إلا آلة لا غير»(٢٦). فضلًا عن أن الآلات أو الأدوات تتجدَّدُ بتجدُّد العلوم، ونحن في مباحث المنطق اليوم أمام أدوات المنطق الرياضي

---

(٢٤) ابن تيمية، مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان (جهد القريحة في تجريد النصيحة)، اختصره: جلال الدين السيوطي، في كتاب: وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، ترجمة: عمرو بسيوني، (بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، ناشرون، ٢٠١٩م) ص١٤٤-١٤٥.

(٢٥) وتعني احتراف علم من العلوم والتمكُّن فيه، فالنحو صناعة، والمنطق صناعة، والتعليم صناعة، وهي كلمة عزيزة على قلب ابن خلدون، ووفيرة الاستخدام في مقدمته.

(٢٦) ابن خلدون، المقدمة، (الباب السادس) الفصل الثامن والثلاثون مرجع سابق، ص٦١٣.

وعلوم اللسانيات ومباحث الحجاج وعلم الأفكار وتاريخ الفكر والمكاسب الجديدة لعلوم النفس والإناسة. والتربية الفكرية من لوازمها في المنهج أن تستمد منها، فهي الأخلق بتجديد القوى العقلية وتوجيهها نحو قيم العمران.

٣. أمراض التفكير:

إن التربية الفكرية ليست علمًا نظريًّا متعاليًا، أو تخصصًا باردًا لا يدفع بالإرادة إلى الفعل والتأثير في الذات والمجتمع أو الأثر في العالم؛ ذلك أن ميزة الفكر الأساسية -فضلًا عن احتوائه الـمُقوّم العلمي- هي ترابطه مع حركة الإنسان ذاتيًّا وموضوعيًّا وفكريًّا وعمليًّا؛ إذ الفكر الذي لا يُقَوّي وعي الذات، ولا يُغَير الأنماط السلوكية السائدة، هو فكر مقطوع عن المصلحة الإنسانية. والتربية الفكرية كي تتحقق بهذه الإجرائية التكاملية بين مطالب النظر ومطالب العمل، فلا بُدَّ لها أن تتجاوز العائق المنهجي في طبيعة المعارف والأفكار التي يراد لها أن تكون هي الوسيلة الفاعلة. هذا العائق آتٍ من حال التعقيد والتشابك في منظومات الأفكار، وفي سيرورة الواقع الثقافي المتعدِّد الأبعاد؛ وسمة الجهود السائدة في التربية الفكرية أنها لم تُولِ أهمية معتبرة لهذا الأمر، فقد سادت الأساليب الاختزالية والتبسيطية: اختزال مشكلات الواقع الـمُركَّبة في مسألة عامّة، هي الانحراف عن الفضائل الخُلقية من غير تساؤل عن علّة هذا الانحراف، وتبسيط العلاج بأهمية التكوين في العلوم التقليدية من غير تفكير في مكاشفة تاريخيتها. فَتشكَّل بموجب هذا المنظور نمط من التربية الفكرية لا يُعَلِّم الترابط والتداخل في قضايا الإنسان، بل يُعَلِّم التجزئة والفصل بين المعارف، ومن ثَمَّ العجز عن تنظيم المعرفة، وتفويت الفهم الصحيح لمنهج التربية وكيفية إعانة الإنسان على تقوية قِواه الفكرية: «إنها الرؤية المقطَّعة والمُبعثرة والآلية والاختزالية والعازلة التي تقوم بتشتيت مركَّب العالم إلى قطع مفصولة عن بعضها بعضًا، وبتجزيء المشاكل، وفصل ما هو مرتبط، وإضفاء الطابع الأحادي على المتعدِّد الأبعاد. إنها رؤية قصيرةُ النظر، غالبًا ما تتحوَّل إلى رؤية عمياء. فهي تقتل في المهد إمكانات الفهم والتأمُّل، وتُقلل من فرص بناء الأحكام السديدة أو الرؤى بعيدة النظر»[٢٧].

---

(٢٧) إدغار موران، تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢م)، ص٤١.

لقد أورثت التربية الفكرية التبسيطية والاختزالية جملةً من الظواهر الفكرية، التي هي أمور عائقة عن التحقُّق بالصورة النموذجية للتربية الفكرية، منها: **التفكير التجزيئي** الذي يكون صاحبه مصابًا بمرض عمى الألوان، فهو يرى بلونٍ واحد، أو لا يقدِرُ على التمييز بين الألوان[28]، ويُخْضِع ظواهر الواقع المركبة إلى عامل واحد، كمَنْ يرى أن مضمون التربية الفكرية لن يكون إلا قواعد النحو أو أصول الفقه أو علم الكلام، أو أن تكون معطيات علم النفس هي العلوم المُثْلى والنماذج المعيارية في التفكير. ومنها: **التفكير الساكن**، أي ذلك الذي يكون مُسْتَنْبَطًا من الذات العارفة فقط، ولا يتعدَّى جهدها إلى مكابدة حركة الإنسان في الواقع المعيش، فالتربية الفكرية تتغيَّا الارتفاع بالواقع المعيش المتحرك إلى المرافق المطلوبة، بينما مواطن التفكير الساكن هي الألفاظ والعبارات وتشقيقات الكلام. ومنها: **التفكير التقابلي**[29]، ومعناه توجيه الوعي إلى المقابلة بالضِّد، فإذا كان تفكير الغرب ماديًا، ومنظوماته التربوية مادية، فلا بُدَّ أن يكون تعليمنا روحيًا خالصًا، وعمل التربية الفكرية هو الانحصار في تزكية ذات الإنسان من غير عناية بعلوم العمران مثلًا، وإذا كانت التربية الغربية تتمركز حول المهنية النفعية أو تعليم المهارة، فإن المنفعة في مناهجنا التربوية يجب أن تكون هامشية، ومقصدنا هو الفضيلة فقط، فالتفكير التقابلي لا يُفكر أو يُكابد الفكرة، إنما ينفي من يفكر أمامه عن طريق رؤيته بالصورة المقلوبة، فإذا كان الآخر إثباتيًا، فأنا يجب أن أكون نافيًا. وهكذا يُشوش التفكير التقابلي على الوعي الكلي والتفكير المنفتح[30].

---

(٢٨) يقول إدغار موران: «وتكمُن الباطولوجيا (الأمراض) الحديثة للفكر في التبسيط الفائق الذي يُعمي الأبصار عن رؤية تعقيد الواقع»، انظر: **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركَّب**، ترجمة: أحمد القصوار ومنير الحجوجي، (المغرب: دار توبقال، ٢٠٠٤م)، ص١٩.

(٢٩) يُسمى أيضًا بـ«عقلية اللونين الأبيض والأسود» Black and White Thinking، وهي العقلية التي تُصنِّف كل حالة كمثال على أحد نقيضين متطرفين، بينما يوجد في الواقع طائفة من المواقف الوسيطة الممكنة بين هذين الطَّرفين، وهي من صور الثنائية الزائفة، ويقع المرء في التفكير بطريقة الأبيض والأسود حين يحاول أن يُكيِّف العالم حسب تصنيفاته المسبقة البسيطة». انظر: نايجل واربرتون، **التفكير من الألف إلى الياء**، ترجمة: هالة عباس، أسامة عباس، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م)، ص٢٩. وفي مباحث المنطق يطلق عليه «**تضاد المتقابلات**».

(٣٠) من أمثلة التفكير التقابلي في الأبحاث التربوية المعاصرة ما رسمه المرحوم ماجد عرسان =

وثَـمَّ أيضًا التفكيـر الإنابي[٣١]: ونقصد به التوهـم بجاهزية الأفكار والإجابات عـن أسـئلة زماننـا الــمُعقَّد، أو أن الشـخصية المرجعيـة -عالمًـا أومتخصصًـا أو فيلسوفًا- هي من تنوب عنَّا في التفكير ورسم سُبل الإصلاح[٣٢]، أو أن قطاعًا من قطاعـات التـراث هو الذي يجب اسـتدعاؤه لإصـلاح التفكير، فالتفكيـر الإنابي لا يبحـث إلا فـي أفكار الأشـخاص أو البرامـج الجاهزة من غير تحريـك القدرة على المبادرة التي عمادها النظري الاجتهاد الفكري، وعمادها الخُلقي الجِهاد الإرادي.

وإذ نؤكـد على أهمية الوعي بالجوانب المعطلـة للبناء في التربية الفكرية، فإننا لا ننفـي القيمـة التحليلية للتفكير التجزيئي أو السـاكن أو التقابلي أو الإنابي. فلكلٍّ

= الكيلاني في كتابه «أهداف التربية الإسلامية»، عندما كان بصدد الكلام عن منهج التفكير السليم، حيث قابل بين التفكير التجديدي والتفكير التقليدي، بينما التجديد ليس يخلو من التقليد، والتجاوز ليس قطيعة فاصلة مع التقليد، فالتجديد فكريًا إعطاء نفس جديد للموروث وليس تفتيتًا له، ومن الناحية التربوية لا بُدَّ للباحث أن يُقلِّد عالمًا أو مجتهدًا، ثم ينفصل عنه باجتهاده الخاص». وأورد الكيلاني أيضًا تقابلًا بين التفكير الشامل بدل التفكير التجزيئي، فالتفكير التجزيئي له دور تحليلي، والاعتراض هو في إبقاء العقل ضمن هذا المستوى، وليس تجاوزه بلغة البدائل إلى التفكير الشامل؛ لأن الجزء يحمل سمات الكل كما تحمل الخلية الجزئية كافة الخصائص البيولوجية للإنسان، والوحدة الفكرية تحمل أيضًا سمات منظومة الأفكار الكلية. وثمة أيضًا تقابل آخر أورده الكيلاني غير منتج، بين التفكير الفردي والتفكير الجماعي؛ لأن الجماعية وسيلة تربوية تقوم على التحاور وإذكاء التفكير، وليست المسألة بين الفردي والجماعي، فثمة -كما يقرر علماء النفس- التفاكر الثنائي، الذي يستند إلى خبرتين لمناقشة الموضوع. انظر كتابه: **أهداف التربية الإسلامية**، (الإمارات العربية المتحدة، دار القلم، ٢٠٠٥م)، ص٦٢، ٧٢.

(٣١) يقول طه جابر العلواني: «وإن استمرار البحث في التراث والعمل على استنهاضه لينوب عنا في الإجابة عن أسئلة عصرنا، فلن يُؤدي بنا إلا إلى نوع من الفشل، وقد يجعل الطريق سالكة بأبنائنا باتجاه الأفكار الوضعية والعلمانية، والنظر إلى مقولاتنا بأن الإسلام هو الحل، وأنه صالح لكل زمان ومكان، وأنه قادر على إعادة صياغة الحياة، هذه الأطروحات كلها سوف يُنظر إليها على أنها أطروحات تحريضية، وغير عملية». انظر: **تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين: مدارسة مع الشيخ طه جابر العلواني**، حوار: زين العلواني، (أمريكا: هرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م)، ص٢٢.

(٣٢) المثال على هذا المنحى الفكري هو ظاهرة الرُّشدية المعاصرة التي يريد البعض أن تنوب منابنا في الإجابة عن أسئلة حياتنا المعقَّدة، باعتبار أن التفكير الرشدي هو الشاهد الأمثل والفلسفة النموذجية والمنهج الأقدر على التصدي لما يعتبر عقلًا جامدًا، وغير منفتح على الفكر الفلسفي العقلاني!

قدرتـه التفسـيرية السـياقية والمحدودة فـي الآن نفسِـه؛ لأن إنجاح التربيـة الفكرية موقوفٌ على استحضار الرؤية الكلية والتفكير المتحرك والتفكير الجدلي، والعقل الاجتهـادي فـي إطار نسـق مفتوح مترابط، وهـذا التمييز لا يعنـي الفصل، بل يعني تلـك الحواريـة التبادلية بين أنماط من التفكير هي عينها ذات مبدأ واحد، هو وحدة المعرفة وتركيبة السُّبل نحو الحقيقة.

وإذ أتينـا علـى ذكر السـمات التي تتَّصـل بمُعوِّقات التربية الفكريـة، وأحببنا أن نجعـل منهـا مقدمة لما هو غرضنا، فمن الواجب أن نقتصر عليها، ونصرف السـعي إلـى مقصودنـا من التريـاق الأفضل لهـذه المعوقـات، وأن نبدأ بذكر سُـبل التغلُّب عليها والوسـائل الممكنة لأجل ذلك.

ثالثًا: سُبل التغلب على مُعوّقات التربية الفكرية

بمـا أننـا وضعنـا فـي القسـم الأول تقصيًـا للأمـور العائقة عـن التربيـة الفكرية (أمـراض النفـس، التطبـع الثقافـي والصناعـي، أمـراض التفكيـر)، وكان القانـون الأخلاقـي يقضـي بأن «مبدأ وِصال الأحسـن هجـران الأقبح، ومنشـأ الرأي الأقوم هجران الأرذل»[٣٣]، فإننا جُدراء بأن نصرف القول إلى ذكر مرافق العلاج، وسـبل التغلُّب على العوائق، ولما كانت المعوّقات التي ذكرنا، فالأحرى أن نرصد أساليب العلاج التي تُحرِّر التربية من هذه الحُجب والأغشية التي أعمت الأبصار عن رؤية المعاني والحقائق، ولا بُدَّ من الإقرار بأن سبل التغلُّب عليها (أي على عوائق التربية الفكرية) ليسـت وقتًا محددًا من الفطنة والتيقظ، بل هي جُهد دائم ومكابدة روحية لا ترسخ وتثبت إلا بحمل النفس على تعَمُّل الفضائل الفكرية والخلقية، بأن تكون فـي هيئـة صورة راسـخة تصدر عنهـا الأفعال القَلبيـة والقالبية على حد سـواء؛ لأن «النشـاط المعرفـي إذا ازدادت قوته أصبـح دافعًا Motive للسُّـلوك، وإذا قام الفرد

(٣٣) أبو الحسن الأمثل والفلسفة النموذجية والمنهج الأقدر على التصدي لما يعتبر عقلًا جامدًا، وغير منفتح على الفكر الفلسفي العقلاني العامري، النسك العقلي والتصوف الملّي، ضمن كتاب رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونصوص: سحبان خليفات، (الأردن: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٨م)، ص٤٧٦.

بهـذا السـلوك المدفـوع وكرَّره فـإن الأفـكار الداخلية حينئذ تكتسـب القـدرة على الإتيـان بهـذه الأعمـال بطريقـة تلقائيـة حتى تصبـح عـادة متأصِّلة... فعلـم النفس المعرفـي يؤكـد علـى أن مـا يفكـر فيه الإنسـان ويشـعر بـه وينفعل له ويذكـره على المستوى الشعوري، هو الذي يُشكِّل تصوراته للحياة ويصوغ عقائده وقيمه ويوجِّه تصرفاته الخارجية السوية منها والشاذة»[٣٤]. وإذ تعيَّنت هذه القيمة الفاصلة لشكل التفكير، فإن الـمُفاتشة عن سُبل التغلُّب عليها، وإطلاق طاقة الفكر من قيد الأمور العائقة عن البناء هي ما نروم الإشارة إليه؛ لذا يتعيَّن العلاج وفقًا لما يلي:

١. أخلاق الروح لعلاج أمراض النفس:

إذا كانت أمراض النفس أو فسـاد قدرة الإنسـان في أخلاقه تُعطِّل النمو القوي لقـدرات الإنسـان الفكريـة والعقليـة والعلميـة، فإن مقابلهـا -أي التخلُّـق بأخلاق الروح- يفجر مكنُونات العقل والعلم والفكر، ويُثوِّر مكامنها ويستخرج منها أعمق مـا فيهـا، وهذا مشـروط بوضـع معالـم للتربيـة الفكرية تختلـف عن تلـك المعالـم الفلسـفية الحداثيـة، التي فصلت بين التخلُّق والتفكير، وبيـن التخلُّق وأوجه الحياة الأخرى، وشـكَّلت منظومة أخلاقية علمانية[٣٥] في مجال التعليم مبنيَّة على تعقيل القيـم الأخلاقيـة وإخضاعهـا لمطالـب الفكـر الحتميَّـة، فبـدت وكأنهـا انفعـالات

---

(٣٤) مالك البدري، التفكر من المشاهدة إلى الشهود: دراسة نفسية إسلامية، (مصر، أمريكا: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م)، ص٢٥-٢٦.

(٣٥) يُميِّز خوسيه كازانوفا بين: علماني، وعلمنة، وعلمانية. فالأولى: «علماني»: تعني ما يقابل الديني من جهة المؤسسات لما سُمي بالفضاءات العلمانية، مثل الدولة والاقتصاد والعلم. والثانية: «علمنة»: تعني التجربة الغربية التاريخية في فعل الفصل بين المؤسسات الدينية والمؤسسات العلمانية. والثالثة: «علمانية»: التي تتحدد بوصفها «فلسفة تاريخ، ومن ثَمَّ أيديولوجية تحويل عملية العلمنة، وهي خصوصية تاريخية مسيحية غربية، إلى عملية غائية كوكبية، يتطور فيها البشر من الإيمان إلى عدم الإيمان». انظر: خوسيه كازانوفا، **العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانية (٢)**، ضمن كتاب: **إعادة النظر في العلمانية**، تحرير: كريغ كالهون، ومارك يورغينزماير، وجوناثان فان انتوربن، ترجمة: شكري محمد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨م).

- وفي العربية نقول: التميز بين الألفاظ الثلاثة باللغة العربية يتضح من قولنا: هذا شخص علماني secular، وهذه عملية علمنة secularizing، وهذه فلسفة أو مدرسة فكرية أو منظومة علمانية secularism.

وجدانية متوقفة على اختيارت الفرد. وهذا ما أورث فصل التفكير عن القيم الروحية الرافعة والحافزة، أو فصل الروح عن العقل، فانعكس هذا الفصل على مشهد المعرفة المجزَّأة إلى قطع متفاضلة ومتعاندة، وهذا الفصل «لا ينعكس في التعليم الحديث فقط، بل إنه ناتج عن هذا التعليم أيضًا. وقد حاول عدد من كبار المفكرين الغربيين التغلُّب على هذا النوع من تقسيم المعرفة، لكنهم لم يفلحوا في ذلك؛ لأنه لم تَعد هناك نظرة للعالم تعمل على توحيد مختلف مواضيع المعرفة»(٣٦).

إن المدخل المفضَّل لإحداث التحوُّل النوعي في التربية الفكرية هو الإرشاد إلى التخلُّق الذي يوجب الارتياض والتدرُّب وتحري الإخلاص والصدق، على الوجه الذي يشرع له الدين ويوجبه العقل؛ لذا على المترشح لتعلُّم التربية الفكرية أن «يُطهر نفسه من رديء الأخلاق وتطهير الأرض للبذر من خبائث النبات»(٣٧). وهذا التطهير للنفس هو المقدمة المنهجية للتفكير الذي هو عمل العقل وثمرتُه، فالعقل في أصل مدلوله قبل دخول المدلول الحداثي الاختزالي، كان يحمل القيمة الخُلقية الروحية التي تُضاد الهوى أو ميل الطَّبع إلى ما تستلذُّه النفوس، ولم يكن الإنسان يستحق أن يُسمَّى عاقلًا: «حتى تخرجه القوة الكاملة إلى حدِّ العقل الوافر، فتغلب القوة الشهوانية الباعثة على ركوب اللذات، والقوة الغضبية الباعثة على الحركة والاستشاطة، فتستفيد المعرفة الصحيحة التامة، التي توجب غرفان الأشياء على حدودها، والتمييز بين أحوالها، والتفصيل لمجملها، والتجميل لمفصلها... [ونحن] إنما جُعِلت لنا هذه الأسماع والأبصار، ورُكِّبت فينا هذه القرائح والأفكار، لنستعمل معانيها في صلاح أنفسنا، ونصرف قواها في تدبير منافعها، وتهذيب طبائعنا، ونخرجها من حدِّ النقص إلى حدِّ الكمال»(٣٨).

فالفكر الذي لا يتأسَّس على العقل هو فكر مقطوع عن أصله الذي يشرق عليه

---

(٣٦) سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم إلى العالم الحديث، ترجمة: فاروق جرار، صداق عودة، (مصر: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م)، ص٢٦٨.

(٣٧) الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، (مصر: در السلام، ٢٠٠٨م)، (ما يجب على المتعلم أن يتحراه)، ص١٧٦.

(٣٨) أبو الحسن الباهلي، الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق، تحقيق: الشحّات الطحان، (مصر: مكتبة فياض، ٢٠١٢م)، ص٣٨.

ويقوّي حركته. وعندما يحدث هذا الانقطاع بين العقل والفكر، تحتويه النفس -أي الفكر والعلم- في مطالبها الحيوية، فيصبح وسيلةً من وسائل تلبية مشتهياتها، فتستغرق النفس جُلّ حركات العقل: الفكر والعلم والمنطق، وتحجب هذه القوى عن نور العقل الذي هو أثر من آثار الروح في الإنسان. وما العقلانية الحداثية إلا شكل من أشكال هذا الفكر الذي انبنى على تعقيل الحياة، فاحتجب عن هذا الأصل الروحي المبثوث بين جنبَيْه، وأصبحت النظريات التربوية المعاصرة تجاهد لأجل إعادة بناء المنظومات التربوية على أُسس روحية وليست عقلية؛ لأن النظرة العقلية إلى التربية جلبت أزمة الثقافة التي من مياسمها «تطوير وتطبيق منهج علمي، والنظرية الوضعية للمعرفة، والبحث عن السيطرة على الطبيعة، واقتران التقدُّم الصناعي بالتقدُّم التكنولوجي، وتصنيع التنظيم، وتصنيع تقسيم العمل، وهيمنة المجتمع الاستهلاكي وأدبيات العمل، والثقة اللّامحدودة في التقدُّم المادي، وفردنة المجتمع وهيمنة المصالح الفردية على المصالح الجماعية»[٣٩].

وعلى هذا، فإن الترياق الأفضل كي لا نقلد خطى النظريات التربوية[٤٠]، أن نعتبر التهذيب الأخلاقي من شروط إنجاح التربية الفكرية؛ لأن النفس في حركتها

---

(٣٩) ي. برتروند، النظريات التربوية المعاصرة، ترجمة: محمد بوعلاق، (المغرب: دار الأمان، ٢٠٠٧م)، ص٢٨.

(٤٠) يجدر التنويه هنا أن من مظاهر استمرار التأزُّم في مساعي إصلاح التربية البقاء ضمن النموذج الإدراكي البيولوجي، والاستلهام من استعارات العلوم البيولوجية والفيزيائية والثقافية، والصدود عن البُعد الديني والمقوم الروحي في الإنسان، لننظر مثلًا إلى المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل عند إدغار موران: إصلاح العقل، وإصلاح المعرفة، وتعليم الشرط الإنساني، وتعليم الهوية الأرضية، ومواجهة اللّايقينيات، وتعليم الفهم، وأخلاق الجنس البشري. وهي إصلاحات أفقية زاحفة أكثر منها إصلاحات عمودية شفافة، وهي كما يظهر ممكنة في سياقها، ونستطيع استخلاص مفاهيم وأدوات منها ضمن مجالات الإصلاح المذكورة، لكنها لم تُظْهِر إصلاح الإنسان من روحه أو إصلاح نظام الإيمان بالله عند الإنسان، وعندما نكاشف أصل النموذج المعرفي الذي يُشكل ما وراء هذه الإصلاحات التربوية المحدودة ويُغذّي معانيها، فإننا نطالعه كما يلي: «صدرت الحياة حقًّا عن الأرض، وتولّدت الحيوانية عن التطور متعدِّد الأشكال للحياة متعدِّدة الخلايا، ثم أدّى هذا التطور الحديث لأحد أنواع العالم الحيواني إلى تحوله إلى إنسان، إن حياتنا أرضية، ونحن كائنات حيَّة». انظر: إدغار موران، المنهج: إنسانية الإنسان الهوية الإنسانية، ترجمة: يوسف تيبس، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٩م)، ص٢٧.

التربوية لن تقدر على الإحاطة بالعلوم والأفكار، ما لم تبدأ بفعل الارتياض والمجاهدة، كي يتحقّق القلب بالحياة، وهذا هو جوهر الفعل التربوي الذي طرحناه علاجًا لأمراض النفس العائقة عن البناء الفكري المتين، فإحياء القلب مقصده إحياء الروح، والروح هي الأصل الذي يتجلّى في الملكات الإدراكية الإنسانية، فقوّتُها -أي الملكات الإدراكية- من قوة الاتصال بالروح وإحياء القلب، وضعفُها أو قصورها عائد إلى القطع بين القلب والعقل. ونظرًا لهذا، ولأجل أن تتحقّق التربية الفكرية بميزة تحرير الفكر والعلم من الانغلاق، وشَحْذهما بما يكون من إشراقات نور العقل الهادية، وتحريرهما من الاستغراق في تلبية دوافع الطاقة الحيوية، فإن برنامج التربية الفكرية لا بُدَّ أن يحتوي على تعليم ما يلي:

أ. تعليم تربية النفس[٤١]:

إذا كان التعليم هو السعي نحو بلوغ المتعلم القوة التي تمكّنه من تقويت[٤٢] مكنوناته الروحية والعقلية والفكرية العلمية والنفسية، فإن المدخل إلى ذلك هو تربية النفس ومعالجتها من أمراضها التي تعوق الفعل التربوي الفكري، وتربيتها إنما تكون بتلطيف المعالجة والتدرج في سبيل بلوغها هذا المعنى الأخلاقي[٤٣]. والتربية الفكرية إذا لم تتحقق بهذا الوصف في بدايتها، فإنها ستتعثر من وعثاء السفر نحو النجاح في إعمال الفكر إعمالًا صائبًا في نهاياتها، فتربية النفس هي الوجه الأول الذي يرسم إصابة الحق ويقوّي على العمل بما يوافق الحق. والعمل الإحساني الصادق هنا، المبني على «التواضع والإحسان والنبل والإخلاص

---

(٤١) يقول أبو الحسن العامري: «أعون الأشياء على تذكية العقل الخضوع للتعلُّم، فإذا استبدَّ الإنسان برأيه عميت عليه المراشد». انظر: أبو الحسن العامري، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، (السعودية: دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ١٩٨٨م)، ص٢٠١.

(٤٢) أي تزويدها بما تحتاج إليه من قوت أو زاد.

(٤٣) يقول إيمانويل كانط: «إذ يكْمُن في صلب التربية السّر الكبير لكمال الطبيعة الإنسانية». ويقول أيضًا ناصحًا القائمين على شؤون التربية: «عليهم كذلك التفكير خاصة في نمو الإنسانية، والحرص على ألا تصبح ماهرة فحسب، بل أن تصبح أيضًا أكثر خلقية». انظر: ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجّه في التفكير؟، تعريب: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي، ٢٠١٥م)، ص١٤، ٢٢.

والصدق»[٤٤]، لا يقلُّ قيمةً عن المسلك الفكري المبني على التفكير المنهجي المنطقي، فتعليم تربية النفس بحسن المداواة وتلطيف المنهج بدايةٌ صحيحةٌ في مشروع البناء الفكري[٤٥].

ب. تعليم اليقظة:

وذلك لأن اليقظة بوصفها انتباه القلب للخير، متى حصلت أورثت في القلب إرادة السير نحو التربية الفكرية. فالنائم لا يقظة معه وحياته رتيبة مكرورة ومغتربة عن عمقها الروحي، وفي الدرس الفلسفي المعاصر ثَمَّ اهتمام لافت باليقظة تحت مسمى: تعلُّم العيش الحسن، وباتت الفلسفة تتحدَّد بوصفها علاجًا للنفس، والتفلسف بوصفه تعليمًا للرياضات الروحية، وغرضها رجُّ الإنسان الماثل في سُكونه، لكي ينتبه إلى معنى أن يعيش حقًّا، فـ«النوم واليقظة خاصيتان أساسيتان من الحياة، إذا كان الفيلسوف يُفضِّل الحياة اليقظة؛ لأن الشخص اليقظ في نظره يحيا أكثر من النائم، والشخص الذي يتحرك بالنفس التي بين جنبيه energounata يحيا أكثر من الذي يكتفي بأن لديه نفسًا. ليست النفس حيَّة سوى في الرياضة الفعلية actus exercitus للفكر المتفكِّر penséeréfléchissant؛ لأن الذي يفكر بطريقة صحيحة -بالنسبة إلى أرسطو- يحيا حياة بحدَّة أكثر من غيره، والذي يوجد في الحق بامتياز يحيا بامتياز»[٤٦]. فاليقظة -إذن- فاتحة الغُنم من الحياة، والابتدار بالعمل، وإعراض عن طول الأمل والتسويف. ولأجل هذا، فحقيقٌ التربية الفكرية تعليمها.

ج. تعليم العزم والفكرة:

إذا تيقَّظ الإنسان من غفلته، فلا بُدَّ له من إرادة مؤكدة للشروع في سفره الفكري؛ لأن الفتور والتراخي عن الاجتهاد في نيل المطلوب من أمراض النفس التي تعوق

---

(٤٤) سيد حسين نصر، فردوس الحق، مرجع سابق، ص١٤٠.

(٤٥) يقول أبو الحسن العامري: «وكما أن العمل الأحكم هو ما يكون الإقبال عليه بعد التقدير، وبمثله القول الأحكم هو ما يكون إطلاقه بعد الروية؛ كذا العلم الأحكم هو ما يكون الاعتقاد له بعد التهذيب». انظر: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص٨٩.

(٤٦) جون غرايش، العيش بالتفلسف (التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجيات النفس)، مرجع سابق، ص٤٤.

التربيـة الفكريـة؛ لذا كان العزم هـو «العقد الجازم على المسـير، ومفارقة كل قاطع ومعـوّق، ومرافقـة كل معين وموصل، وبحسـب كمال انتباهـه ويقظته يكون عزمه، وبحسـب قوة عزمه يكون اسـتعداده»[٤٧]. ومن وسـائل تقوية العزم تشـكيل الفرق العلميـة وتـدارس التربيـة الفكريـة بمنهجية حواريـة جماعية، والمداومـة على هذا الشـكل مـن التربية؛ كي يتقوى العزم، وتتسـاند الإرادات من غيـر انقطاع ولا فتور. وأما الفكرة من حيث مدلولها، فهي «تحديق القلب نحو المطلوب الذي قد استعدَّ له مجملًا، ولـمَّا يهتدي إلى تفصيله وطريق الوصول إليه»[٤٨]. ودور التربية الفكرية في تعليمهـا الفكرة أن تتولى اسـتمرار التوجيه للوعي نحو غايـات التربية الفكرية، واستثبات هذا التوجيه كي يستحيل إلى خُلقٍ فكري.

وإذ قد أتينا على ذكر المرافق الـمُجْتَلبة من أخلاق تقوية الروح بغرض تحرير التربيـة الفكريـة من أمراضها النفسـية على مقدار الكفاية، ثـم كان القصد الأول من البحث إنما هو رسم السبيل إلى التغلُّب على مُعوقات التربية الفكرية، فمن الواجب أن نصرف السعي إلى بسط القول في بقيَّة المعوقات.

٢. التجارة الفكرية[٤٩] واستمطار الفكر الطبيعي للتحرُّر من التطبُّع الثقافي والصناعي:

أشرنا فيما سبق إلى أن التطبُّع الثقافي، وكذا الصناعات المنطقية والعلمية، من

---

(٤٧) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، اعتنى به وضبطه وخرَّج أحاديثه: مكتب التحقيق بدار الإمام مالك، (الجزائر: مكتبة الإمام مالك، ٢٠١٤م)، ص١٠٣.

(٤٨) المرجع السابق، ص١٠٣.

(٤٩) في القرآن الكريم استخدامات لكلمة التجارة في سياقات عديدة منها قوله تعالى: ﴿ يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ ﴾ [فاطر: ٢٩]، وقوله أيضًا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [الصف: ١٠]. فالإيمان شبيه بالتجارة من أجل ربح الحياة الآخرة، وفي هذا السياق يقول الحارث ابن أسد المحاسبي: «وكذلك التجار من أهل الدنيا: لا يقطعهم عن سفرهم الحر والبرد ولا الأمطار ولا الخوف من اللصوص ولا السباع، لحلاوة ما يأملون من الأرباح، فالعالم لله، والتاجر له أولى أن يَخفَّ عليه العمل إذا ذكر الربح الذي لا ينقطع ولا تنغيص فيه... فالله يربحهم قصور الياقوت والزمرد والدار التي لا تفنى. والعكس صحيح، في حالة إضاعة حق من حقوق من حقوق الله، يموت وهو مضيع لحق ربّه جلَّ وعزَّ. فيحمل بذلك غضبه وعقابه». الرعاية لحقوق الله، تحقيق: عبد الله أحمد عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ص٨٨-٨٩.

المُعوقـات التـي تمنـع التربيـة الفكريـة من إمـداد الإنسـان بخواص الفكـر العلمي والنافـع؛ لأن التطبُّـع الثقافـي يُسْـكِن حركـة الفكـر ضمـن قوالـب فكريـة تعكـس اجتهـادات مخصوصة وسـياقات مُحايثة؛ لذا فإن التربيـة الفكرية برغم أنها لا تنفي الانتماء إلى نموذج معرفي أو مدرسـة فلسـفية، فإنـها لا تُبصر فيها معايير للتفكير، بل هي تجارب فكرية يمكن إجراء التبادل الفكري معها، أو الاستفادة من مناهجها في التحليل والتنظير. ولكن إذا ما استحالت هذه القوالب الفكرية أو «فكر الحركة» إلى أوامر ونواهٍ ترسم الطريق وتعيّن المقصد، فإن هذا لا يتوافق وخصائص التربية الفكريـة، أي النقـد والانفتـاح والحـوار الجدلـي بيـن المعارف. ولأجـل التصـدي للإكراهات التي يتركها التطبُّع الثقافي، فلا بُدَّ من تنفيذ الأعمال التالية:

أ. تجارة الأفكار:

مـن سـمات نزعات التطبُّع الثقافي أنها تـختزل طاقة العقـل وقدراته القوية إلى نمـط معيَّـن مـن التفكيـر لا يتعدَّى حـدود الثقافة المخصوصـة، أو الرؤيـة المعرفية المخصوصة أو المدرسـة التي تمتلك مخزونًا من الأفكار والتحليلات، وهذا إكراه ثقافي/ فكـري تأبـاه مطالـب التربيـة الفكرية، وترتضي فـي المقابل الحـوار الثقافي وتبـادل المعلومـات وجـدال الاتجاهـات في شـكل تجارة فكريـة تبادليـة تواصلية للمعلومـات والأفـكار والآراء والنظريـات تنمـو بموجبهـا الأفـكار، وتُحقِّق الربح وتتزكّـى ببلوغهـا النصـاب، ذلـك أن: «تجارة الأفـكار تؤدي إلى إضعـاف النزعات الوثوقية وعدم التسامح، وهذا الإضعاف يوسّع تجارة الأفكار. [كما] تتضمَّن تجارة الأفكار التباري والمنافسة والعداء، ومن ثَمَّ النزاع بين الأفكار والتصورات والنظرات إلـى العالـم... علـى أية حـال، فإن التقـاء الأفـكار المتنازعة يخلق منطقـة مضطربة ويُحـدث ثغـرةً في الحتمانية الثقافية، ويمكن أن تُحدث لـدى أفراد هذه الجماعات أسـئلة وعـدم رضا وشـكوكًا وتسـاؤلات وبحثًـا»(٥٠). وبالفعل، فإن التوتـر الثقافي والاختلافـات الفكريـة والمذهبيـة هـي التي تُغـذي هذه التجـارة الفكرية، وتُشْـحَذ بموجبها الأذهان، وتتقيَّظ لها الأفهام، ولن نحرم أنفسنا من متعة الاستشهاد بالسياق الذي التقت فيه الفلسفة بالعلوم الإسلامية، فكان هذا اللقاء ساحةً للتباري. وقد دفع

(٥٠) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة/ الأفكار، مرجع سابق، ص٢٧٠.

الفلاسفة وعلماء الكلام إلى التزوُّد من الآلة المنطقية قدر المستطاع، كما أقاموا حوارات تداخلية بين فروع الفلسفة اليونانية مثل الأخلاق والمنطق، وبين العلوم الإسلامية مثل علم المقاصد وعلم أصول الفقه، الذي احتوت مباحث الألفاظ والعبارات فيه المنهجَ المنطقي في الحدود والتصورات، كما أدَّى هذا العداء الظاهري إلى نشوء جهود فلسفية شقَّت عصا الطاعة عن فلسفة اليونان ومنطقها، فكان نقد ابن تيمية للمنطق، ونقد ابن خلدون للفلسفة المشائية، وهكذا[٥١].

ولذا فليس على التربية الفكرية المعاصرة أن تتأذى من الانفتاح على الأفكار الغربية في الفلسفات والعلوم، ولا أن تنظر بعين السخط إلى تعدُّد الاتجاهات في الفكر العربي والإسلامي، وإنما عليها أن تُبصر فيها فرصة للإبانة عن جهد العقل الإنساني في سعيه نحو الحقيقة، وأن تزرع في برامجها التكوينية إقامة مناطق للحوار وللتشابكات النقدية المُنتجة، وليس العداء للأفكار المُخالفة. فالتطبُّع لا يَلين إلا إذا لانت الأفكار التي يَنْهل منها مشروعيته، بالفحص الحر للمبادئ والنقاش النقدي للمفاهيم. فالتربية الفكرية -إذن- لا بُدَّ أن تكون تجارة بما يلازمها من تبادل وتنافس وإنفاق وزكاة رائجة كي يقوى علاجها للتطبع الثقافي: «فعملية إنتاج مُفكر لا تسبق الاتصال، بل هي التي تخلق المفكرين الذين يمثلون أركان هذه العملية»[٥٢]. أي إن نشأة المفكر لا تكون ذاتية، بل في جوٍّ من الاتصال يُغذيه التعليم والحوار والطلب.

---

(٥١) يقول سيد حسين نصر: «منذ بداية العصر الإسلامي، كان هناك تنوع في مسائل الكلام والفلسفة والاعتقاد، وقد أسهم هذا التنوع في إضفاء صيغة التعدُّدية في الإسلام، حتى على مستوى المذهب الفقهي الواحد. إننا وعندما نتحدث عن الإسلام، لا بُدَّ لنا من معرفة أن الدين الإسلامي على المستوى الفكري والعقلي والكلامي لم يُؤسِّس لمعرفة واتجاه فكري واحد، بل إن حالة التنوع فيه واضحة لذي عينين، والتوحيد هو المحور الرابط بين عناصر التنوع تلك. إن الإسلام وعبر القرون استطاع أن يُقدِّم أغنى الأطروحات الفلسفية والفكرية، بنحو يمكن معه أن يقال: إنها تعادل في عمقها وتنوعها الأفكار والأطروحات العقلية في الهند والصين والغرب المسيحي». انظر: قلب الإسلام: القيم الخالدة من أجل الإنسانية، تعريب: داخل الحمداني، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م)، ص٩٠.

(٥٢) راندال كولينز، علم اجتماع الفلسفات: التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار، ترجمة: فريق جسور للترجمة، (بيروت: جسور للترجمة والنشر، ٢٠١٩م)، ص٢٣.

ب. الحرارة الحوارية:

لا تنمو التربية الفكرية في أجواء الرتابة والجليد، ولا حتى في سيادة المرجعيات الشخصية المُلهمة، بل تنمو وتتكوثَرُ عندما تكون هناك حرارة حوارية وغليانات ثقافية، «وكما أن الحرارة الفيزيائية تعني الكثافة/ التعدُّدية في الاضطراب والتقاء الجزئيات، فإن الحرارة الثقافية يمكن أن تعني كثافة/ تعدُّدية التبادلات والمواجهات والسجالات بين الآراء والأفكار والتصورات. وإذا كانت البُروردة الفيزيائية تعني الصلابة والثبات وعدم التغيُّر، فالواضح أن تليين المُتصلبات والثوابت المعرفية لا يتم إلا بـ«الحرارة الثقافية»»[٥٣]. والحرارة الثقافية لا تتحقَّق بمجرد الالتقاء الاجتماعي الجسدي، بل لا بُدَّ من مناظرة بين الأشخاص الحاملين لأفكار حول قضايا بعينها، حيث يتمُّ العرض والاعتراض والتبادل والتحاور. وبناءً على ذلك، يمكننا القول: «إننا نحتاج إلى قدر معيَّن من الاهتياج العصبي في أجهزة تفكيرنا. وتحتاج أفكارنا إلى أن تُستثار قليلًا لكي لا تتبلَّد فكريًّا، ويميل الشَّخص بمفرده إلى تطوير نظرة تُشابه من ينظر داخل نفق. وما إن يتم إحداث ارتباطات حتى يصبح من الصعوبة بمكان كسر السلسلة لإحداث ربط جديد. ويأتي كسر السلسلة من التفاعل مع المتعاون الآخر»[٥٤]. وبهذا يكون التحرُّر من الأفكار التي بَطَل مفعولها، كما يتم الفصل بين الشخص المنتج للفكرة ومكانته الرمزية، لكي تحل محلها أفكارٌ جديدة، ومفاهيم أخرى، وأساليب مختلفة في فهم المعنى وتطوير الوعي. وهذه الحرارة الفكرية تكون مسلكًا قويمًا؛ لأجل تقريب وجهات النظر والدُّربة على معيارية الاشتراك في طلب الصواب. فالحرارة الفكرية -إذن- تعمل بمجالَيْن: مجال النفي وهو انكشاف العناصر السلبية المانعة من التطور الفكري، عن طريق النقاش والنقد والاعتراض ومكاشفة نَوى الأفكار والمذاهب، ومجال الإيجاب الظاهر في تقوية الطاقة الشعورية الناشئة في أجواء النقاشات والتبادلات

---

(٥٣) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار، مرجع سابق، ص٢٧٠.

(٥٤) أليكس بافلاك، مستقبل الأفكار العظيمة: تعاون الفريق في العلوم الإنسانية، ضمن كتاب الاستشراف والابتكار والاستراتيجية، تحرير: سينيثيا ج واغنر، ترجمة: صباح صديق الدملوجي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩م)، ص٦٩١، ٦٩٢.

والصدامات الثقافية. فهي التي تسمح لما يُسمى بـ«الأفكار المنحرفة» بالظهور واختبار مشروعيتها، وربما تجاوزها أيضًا.

وإذا تبيَّن هذا، فيبدو لنا أن الأدواء التي ظهرت في ممارسات أنساق فكر الحركات، مَردّها إلى هذا التغييب؛ لانفتاح العقول على ما يجري في دوائر المعرفة والعلوم ومناهج التفكير، فهي تتغذَّى على مرجعيات تاريخية أو اجتهادات نسبيَّة. كما أنها تسلك مسلك الأوامر والنواهي مع فئاتها، من غير تعليم على الحوار والنقاش وإيقاظ طاقة العقل الكامنة، وقد كان من المفروض أن تكون على دراية بأن كل منتمٍ لها يحمل في جيناته الفكرية طاقةً عقليةً متفردةً؛ وبسبب هذا التغييب انتهت إلى التفتُّت والمباعدة عن مطالب المجتمع. ولأجل هذا، فإنه حقيقٌ بها إعادة بناء العقل على المنهجية الاستدلالية الفكرية أو بناء الدليل، وعلى المنهجية الحِوارية المبنية على قوة الدليل وعلى التناظر الجماعي، والانفتاح على مكاسب العالم الجديدة في الفكر والعمل. وكي يتحقَّق العقل بهذه السمات -أي سمة دَيمومة الحرارة الحِوارية وتوليد الأفكار- فحقيق به الانضباط بقيمتَيْن جوهريتَيْن هما: الوعي باللَّايقين والتسلُّح بالأمل، فالأول يجعله يستغرق في بحث مستمر، والثاني يزوده بقيمة إمكانية الحقيقة. إذن، «ينطلق أملي من طبيعتي بَوصْفه مشروع إنسان غير مكتمل؛ ولهذا السبب فأنا مفعم بالأمل، وليس بالعناد المطلق»[٥٥].

ج. الخُلوص إلى مواقع الفكر الطبيعي:

بعد إجالة النظر في اقتراح علاجات لأدواء التطبُّع الثقافي، فإنه يجب علينا صرف السعي إلى مناظرة ما أسميناه «الصناعة المنطقية» أو العلمية بعامة، التي تنبَّه لها ابن خلدون عندما انتقد الإفراط في المنطق والنظر إلى أقيسته الفكرية بعين التقديس، فهو لم يعاند القيمة الإجرائية للمنطق، وإنما أراد أن يأخذ بيد المتعلمين إلى أن ارتباك الفهم في أوقات كثيرة عائدٌ إلى تشويش الصناعة المنطقية وحجب الألفاظ؛ ولذا «لا بُدَّ أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك... (لأن) جهة الحق إنما تستبين إذا كانت بالطبع»[٥٦]. والتربية الفكرية

---

(٥٥) ا باولو فريري، تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الجديدة، مرجع سابق، ص٧٣.

(٥٦) مقدمة ابن خلدون، ص٦١٢-٦١٣.

انطلاقًا من رؤية ابن خلدون لا تتقوّى دومًا بالتعليم الصناعي، والانسياق خلف حجب الألفاظ والمعاني التي لا تعدُّ أو تحدُّ، وإنما تتقوى بتعليق الأحكام والانعطاف على الذات، استنطاقًا للفكر الطبيعي الأصلي الذي ركَّبه الله فينا. وبعد أن استوفى ابن خلدون بسطَ المقابلة بين القانون الصناعي والفكر الطبيعي، يوجِّه المتعلم بنصٍّ كثيف الدلالة إلى منهج استخدام الفكر الطبيعي قائلًا: «فإذا ابتليت بمثل ذلك، وعرض لك ارتباك في فهمك، أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك وانتبذ حُجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملةً، واخْلُص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطِرت عليه وسرّح نظرك فيه، وفرِّغ ذهنك فيه؛ للغوص على مرامك منه، واضعًا قدمك حيث وضعها أكابر النظَّار قبلك، متعرِّضًا للفتح من الله، كما فتح عليهم من رحمته وعلَّمهم ما لم يكونوا يعلمون»(٥٧). وواضح من هذا الإقرار المنهجي اللطيف أن ابن خلدون يُعدِّد الخطوات المنهجية الجديرة برفع الإشكالات كالتالي:

أولًا: عندما تنعقد الإشكالات، فلا بُدَّ من الابتعاد عن المعاني السائدة للكلمات؛ لأنها تحجب رؤية الحلول، والإعراض عن الالتباسات التي علّتها غياب الرؤية والفهم في أثناء بحث أمر من الأمور.

ثانيًا: الانصراف عن كل المناهج المستعملة في البحث؛ لأنها كُوى (فتحات) ننظر من خلالها إلى الموضوع، ومن ثَمَّ تمارس تأثيرها فينا إظهارًا وإخفاءً.

ثالثًا: الدخول إلى الموضوع من بابه -أي الفكر الطبيعي- بتسريح النظر من قيد المناهج والأفكار، وتركيز الفكر على مطلوب البحث.

رابعًا: الاتصال بالله، وطلب التزيّد من العلم والفهم، مخلصًا شاعرًا بعجزك وبقدرة الله المطلقة، وأنه هو منبع الاستفتاح والرحمة، وانكشاف المشكلات في العلوم.

وحقيقٌ بجهود التربية الفكرية أن تُنمي القول في هذه الخطوات المنهجية، والإرشاد إلى استعمالها؛ لأن الثمرة أو النتيجة بعد هذا الاعتماد على الفكر

---

(٥٧) المرجع السابق، ص٦١٢.

الطبيعي، هي إشراق أنوار الفتح أو حل الإشكال بصفاء خالص. وبهذا يكون الطالب قد ظَفر بمطلوبه من البحث الذي هو محل اهتمامه. لكن ابن خلدون لا يترك الفكر الطبيعي في باب التأمل مجردًا عن المنهج والترتيب: «وحينئذ فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها، فأفرغه فيها، ووفِّه حقَّه من القانون الصناعي، ثم اكْسِه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان»[٥٨]. وكأن حركة الفكر عندما يستشكل عليها الأمر، يكون بدؤها الإقبال على الفكر الطبيعي والاستمطار لرحمة الله، وعندما تَبْرُق الأنوار في القلب إيذانًا بالصواب، فلا بُدَّ من ملاءمتها مع المناهج الموجودة أو صوغ مناهج أخرى وتعبيرات اصطلاحية تُوفّي بها.

وإذ عُرف هذا، فمن الواجب القول بأن المرافق المجتلبة من إعمال الفكر الطبيعي في سياق البناء التربوي، يمكن إدراجها ضمن التربية الإبداعية، التي تُحرر الفكر من القوالب المنهجية السائدة، وتحول في الآن نفسه دون تفجير المعاني وابتكار المقولات، فضلًا عن أنها أسلوب تربوي رائق، وحافز لبذل الجهد الفكري. ولـمَّا كانت أصول الصناعات الفكرية في الفكر الطبيعي، فيَجْدُر الأخذ منه؛ لأنه بمنزلة أصول الصناعات الفكرية، ومبدئها في الصدق والقوة، فهو من جهة البدء مفتاح لإزالة الإشكالات التي تَعْتور الباحثين في الطريق، ومن جهة المنتهى السبيل الذي يحقق الاستقلال الفكري للعلماء المجتهدين، وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي: «فجانِب الالتفات إلى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى تقلِّد قائدًا يُرشدك إلى طريق... فلا خلاص إلا في الاستقلال... إذ الشكوك هي الموصلةُ إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يُبصر»[٥٩]. فهذا من مجامع ما أمكننا تحصيله والإشارة إليه من مناقب الفكر الطبيعي، وتقديرنا فيه أنه سيكون عمادًا من أعمدة مناهج التربية الفكرية، خاصةً في سياق الثقافة المعاصرة التي تملأُ المعلومات بنوكها،

---

(٥٨) المرجع السابق، ص٦١٢.

(٥٩) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م)، ص٤٠٩.

وتبث عبر عوالمها الافتراضية الأفكار والآراء. وإذا لم يكن للقارئ رأس مال ثقافي يتواصل به، وطاقة شعورية خلّاقة يواصل بها مسيرته، فإن فكره سيتجمد وقواه العقلية ستخبو أنوارها.

٣. التميز من أجل التكامل لعلاج أمراض التفكير:

رأينا في مُعوقات التربية الفكرية أن ثمة مصفوفة من أشكال التفكير التي تُعبّر عن مرض يزيد من الأدواء وتلويث الجروح، منها تجزئة الرؤى، والسكن في اللغة، والتقابل العقيم، واستسلام العقل لسلطة المرجعيات الفكرية، والانفصال عن حركة العمران، وهذه المصفوفة لا يكون جبر ثقوبها السوداء بالوجود في الصور المعكوسة لهذه الأمراض الفكرية. وبيان هذا أن علاج التجزيء ليس التكامل فقط، و أن علاج السكون ليس الجدل مع الواقع، بل يلزمنا صياغة رؤية لذات التفكير نفسه، رؤية لها سمتان أساسيتان:

إحداهما: أن أشكال التفكير السائدة: المنطقي والجمالي والأخلاقي وغيرها، لا تستغرق طاقة الفطرة الإنسانية الحاملة لهذه القدرات، وإنما هي استعمال لتلك القدرات في سياق ومجال مخصوصَيْن. وإذ تقرر هذا، فإن السؤال العاجل هو: كيف تعمل التربية الفكرية على تطوير أشكال جديدة من التفكير في سياقات جديدة، وتحديات حضارية جديدة أيضًا؟ بعد أن استبان للعقل أن أنواع التفكير وأشكاله ليست إلا تجليًا من تجليات استعمال الخزانة العقلية التي كلما تفكرت اتسعت.

والثانية: فمن الجهة المنهجية لا بُدَّ من إبقاء حركة الفكر تُراوح طريقها بين التمييز والتوحيد، بمعنى أن تُميّز بين أنماط التفكير إجرائيًا[٦٠]، لكنها ترتفع به إلى التوحيد، فالتمييز هو أقرب إلى الدور المعرفي، كشفًا ووصفًا وتصنيفًا، أما التوحيد فهو الأقرب دلاليًا إلى المستوى الوجودي الذي تلتحم عنده أشكال التفكير،

---

(٦٠) لمعرفة نماذج تصنيفية لأنواع التفكير، انظر: فتحي حسن ملكاوي، أنواع التفكير: رؤية تكاملية في السياق الحضاري المنشود، إسلامية المعرفة، العدد ٩٤، خريف ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

وتـذوب خصوصيتهـا الإجرائيـة كي تُلابس بنيتهـا الكلية[٦١]. وإذ عُـرف هذا، فإنهُ حقيـقٌ بنـا تصريف القول إلى ذكر الوسـائل التي بموجبها يكون تصحيح الأشـكال التي تهدف إلى تقوية التفكير، وليس إلى استدعاء أشكال التفكير السائدة، فهي إلى استعمالات الفكـر أقرب منها إلى روح الفكر. ولأجل هـذا، فإن التربية الفكرية لا بُـدَّ لهـا كي تُميط عنها موانع التفكير من طريق التربيـة الفكرية، وأن تُدرب المتلقي على إحكام القدرات التالية:

أ. تعليم التجزئة من أجل التكامل:

التجزئة والتقسـيم والتحليـل أفعال عقلية، حقَّقت ثمرات في مجال العلوم، إلا أنهـا كانت سـبب حدوث الاختلال في فهم بنيـة الكائن، فأصبح هذا الكائن قِطَعًـا لا رابـط بينها. والتربيـة الفكرية لا تنطلق مـن النتائج السـلبية للتجزئة كي تنـادي بالتكامـل أو التوحيد، وإنما تُكَـوِّن الوعي بأن البناء يجب أن يلامس بِنى الكائـن كلهـا، وأن روح المنهـج مركَّبـة وليسـت بسـيطة، ويجري في فلسـفات العلـم الجديدة الصـدود عن قواعد المنهج التـي وضعها رينيه ديكارت (René Descartes؛ لأن قواعدهـا المعروفـة (البداهـة، التحليـل، التركيـب، الاسـتقصاء)، خاصـة قاعـدة التحليـل أو الاختزاليـة، هـي التي زرعت القسـمة والتجزئـة فـي العلوم. ولـذا فإنه يمكننا القول: «إن قاعـدة الاختزالية هي قاعدة مغلقـة بقـوة، وأصبح التحليـل بمعنـى التفكيك إلى القـدر الممكن من الأجزاء مرادفًـا للمنهـج... فهل يعقل أن تسـتبدَّ الاختزالية بأذهان العلمـاء الغربيين إلى الحـد الـذي يفرضـون فيه سـلطة خطـاب المنهـج القديـم، اعتمادًا على سـلطة الاختزاليـة... والنقيضة الـمُتممّة لهذه القاعدة: أن القضايا المطروحة للتفسـير اليـوم لا تُعَـدُّ كليـات des touts تسـتوجب الرد إلى أجزاء، بقـدر ما هي أجزاء

(٦١) يقول أبو الحسن العامري: «وكما أن القوى المتجزِّئة كلما اجتمعت وتوحدت، عَظُمت فاشتدَّت وقويت على تأدية الأفاعيل العجيبة، وكلما تجزَّأت وكَثُرت صَغُرت وانحلَّت وضَعُفَت عن تأدية الأفاعيل العظيمة؛ كذا العقل متى كان في أعلى الدرجة من الأول الحق، وكان في نهاية الاستسعاد بالزُّلفى إليه، فإنه يقوى على ما تضعُف عنه العقول المنحطة عن مثل درجته». **الفصول في المعالم الإلهية**، الفصل التاسع، ضمن **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية**، مرجع سابق، ص٣٦٩.

لكليات أكبر، [وسُمي هذا الأمر] بالتغيُّر الجذري، في أنماط تفكيرنا ورؤيتنا للأشياء»(٦٢).

وبعد أن يتمّ نقد خطاب المنهج الديكارتي، يجري صياغة منهج آخر يتغذّى على نظريات النمذجة(٦٣) والنسق العام، ومن قواعد هذا المنهج الجديد: **قاعدة الوَجاهة أو الملاءمة**: وفحواها ترابط الموضوع على حسب المقاصد الصريحة أو الضمنية للقائم بفعل النمذجة. **وقاعدة الإجمالية**: وتقضي بالإدراك الكلي للموضوع من حيث البدء. **وقاعدة الغائية**: ومضمونها أن العقل لا يَعْقِل الكتلة الجسمية فقط، بل يتعقل أيضًا الغايات، وإذا كان التعبير في العلم بالقوانين، فإن التعبير في الغايات يكون بالعلامات. أما القاعدة الأخيرة فهي **قاعدة الدمجانية**، التي تُضْعِفُ قيمة الاستقصاء الكلي، وترتهن إلى التمثل الانحيازي بشكل قصدي»(٦٤).

لنقل -إذن- إن الوعي بالتوحيد والتكامل ومراعاة مقاصد المنمذج باتت هي لغة المعرفة، وأن التجزيء والتمييز هما أسقامها، يقول جاك ماريتان (أحد المنافحين عن الترابط بين الفيزيقي والميتافيزيقي بما أسماه **درجات المعرفة**): «لا أحد يفهم التمييز الحقيقي أفضل مما يفهمه الذين دخلوا في الوحدة. وكذلك لا أحد يعرف الوحدة حق المعرفة إن كان لا يعرف التمييز كذلك... وكل اجتهاد يجب عليه أن يميّز من أجل أن يُوَحّد»(٦٥). وهنا جلاء لصورة التربية الفكرية، فهي لا تعلّم المتلقي أن يرتكز على نظرة واحدة أو أساليب علمٍ واحدٍ في الفهم والتفسير، وإلا أصبحت اختزالية، بل تُدرِّب الذهن على الوعي التميزي التكاملي، خاصةً أن حركة الواقع باتت معقّدة تفرض أدوات معرفية عديدة لتفكيكها وإعادة تركيبها.

---

(٦٢) جون لويس لومانيه، خطاب في المنهج: القديم والجديد، ضمن كتاب مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، ترجمة: هدى الكافي وآخرون، (تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٢م)، ص١٩٩.

(٦٣) النمذجة فعل معرفي ومنهجي مصنوع، ومن سماته: الاختيار في التعامل مع ملامح الواقع، وتعظيم جوانب على حساب جوانب أخرى.

(٦٤) المرجع السابق، ص٢١١.

(٦٥) جاك مريتان، درجات المعرفة أو التميز من أجل التوحيد، ترجمة: محمود اليعقوبي، (الجزائر، الكويت، مصر: دار الكتاب الحديث، ٢٠١٦م)، ص٣.

وارتـكازًا علـى هذه النظرة إلى الأمور، يمكن الإقرار بـأن تعليم التربية الفكرية عينهـا ليـس وظيفة نفسـية، أو قُدرة فلسـفية، أو تَنْشـئة اجتماعيـة، أو دورة تدريبية، وإنمـا هـذه جميعًا في توليف نسـقي متمايـز ومتكامل، ليس علـى منهجية الترابطية العضويـة التـي تخلـو من التقارب الروحي فيما بينها؛ لأنها «ليسـت نسـقًا أو مجرد صناعـة Artefactum، بل هي عضوية روحية، روابطها الداخلية هي روابط حيوية، كلٌّ قسـم منها موجود بوجود الكل. والأجزاء الرئيسـية ليست فيها أجزاء أوَّليَّة، بل هـي أجـزاء مهيمنـة أو أجزاء مركزية، كل جزء منها هـو كلٌّ بالقوة. والفكر لا يختار فيهـا اختيـارًا شـخصيًّا بيـن عناصـر الواقـع، بـل هـو منفتـح انفتاحًـا لا متناهيًـا عليها جميعًا»[٦٦].

ب. تعليم الاشتباك مع الحركة:

إن الظاهـرة السـكونية مـن أمـراض التفكيـر المُتجليـة فـي عالـم الملفوظـات والتعبيـرات الكلاميـة. والتربيـة الفكريـة ليسـت تدريبًـا للملكة اللغويـة، أو تكوين المفكر المفوَّه الـمِـنْطِيق، وإنما تَرُوم التلاحم والاشتباك مع التحديات الظاهرة في حركة الإنسان وحركة الطبيعة: «فالعلم ليس مجرَّد معرفة بالوحي كحثٍّ أو تشجيع على معرفته، أو نص دنيوي، ولكنه أيضًا في الأساس عملية غير متناهية من اشتباك العقـل البشـري فـي التأمُّـل والتفكُّـر فـي إرادة الله ومشـيئته فـي هذا الكـون. وهذا الاشـتباك البشـري مع العلم هو في كل الأحوال اشـتباك مع «الإلهي». فهو اشـتباك مـع مـا يعنيه خلـق هذا العالم لله، وما يعنيه هذا الخلق للعالم نفسـه، ووفق أي مراد وأية غاية»[٦٧].

وإذا كان هذا أمر العلم والفكر، فإن أمر الفعل الحَارِث ينكشـف أمام الآخرين فـي صـورة قول وفعل، علمًـا بأن التربية الفكريـة المُثْلى لا تفهم الفعـل أو الحركة بوصفـه خطًّـا زمنيًّـا معروفة بدايتـه ونهايتـه، وإنما الفعـل الذي يراعي أثـر الأفعال الأخـرى. فليس قصد الفاعل هو الذي يتحكَّم دومًا في مسـار الحركة، فقد تجتذبه

---

(٦٦) المرجع السابق، ص١٢-١٣.

(٦٧) .وائل حلاَّق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية متجددة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م)، ص٩٠.

تحديـات أخـرى ربما تنتهي به ضدَّ مقصـوده. وهنا التربية الفكرية تُعلم في حركتها الفعليـة، ليـس وفـق مبدأ المتوقع والمرسـوم أمره دومًا، وإنما وفـق مبدأ اللّامتوقع والمفاجـئ واللّايقينـي أحيانًـا، كي تبقـى الأفـكار مقارِنة للأحداث، مشـدودة إلى الحـرارة التداوليـة والـذكاء الواقعـي. فاللّايقين هو وقود الشّـغف المعرفـي، بينما الأمل هو علاماته التي يهتدي بها. إنه الجمع بين الإيمان والأمل.

لأجل هذا، فإن التربية الفكرية لا تقول القول وتكتفي بالتلفُّظ به؛ لأن الكلمات تجمّـد الواقـع فـي تجريدهـا، وإنما تتلاحـم دومًا مع حركـة الواقـع والتاريخ، هذا التلاحم والإرادة في التوجيه لا ينطلق من وضوح الواقع وشفافيته، وإنما من تعقد الواقـع وعـدم توقع حوادثـه، خاصةً أن سـمة الفكر الجوهرية أنه علـم نافع لما هو أصلح، فإذا كان العلم هو المعرفة المتوافقة مع قوانين الأشياء، فإن الفكر هو العلم الذي غرضه الإرشاد العقلي والتحسين للواقع والدفع به دومًا إلى ما تُوجِبُه تعاليم الديـن الصحيح، ومقتضيـات العقل الصريح، ومطالب الواقع الفسـيح. فالعلم في حكم الوسـيلة أو الآلة التي يسـتعملها الفكر في تدبير محاسـن الأعمال. فالفكر ما هو إلا العلم المستعمل.

لنقـل -إذن- بـأن توصيـل العلاقـة بالأحـداث الماثلـة والتحليـل الاجتماعـي والتاريخي يجعل من منهج التربية الفكرية في مرحلته التعليمية أو التدريسية مفارقًا للأسـاليب السـكونية أو الجامدة في التفهيم والتواصل التربوي. وبيان ذلك أنها لا تكتفي بعرض المعاني والمهارة في تشقيق الكلمات والإحاطة بمدلولاتها في أثناء تعليـم الطلبـة لمبحـث من المباحـث[٦٨]، فهي لا تتخلّى عن تدريـب المتلقّي على فهم الواقع ونقده ومكاشـفة أسـباب الظواهر ومصادرها، إنه «من قبيل ضِيق الأُفق أن نتوقّـف عنـد مجرّد وصـف الأشـياء، وأن نتّبـع طُرقًا ملتوية في تفسـير أسـباب وجودهـا. إن فهمـي لمعنى الجوع ليس فهمًا لغويًا معجميًـا، يعرف فيه الفرد معنى

---

(٦٨) تقول مارثا نوسبوم MarthaC.Nussbaum: «التعليم ليس مجرّد استيعاب سلبي للحقائق والتقاليد الثقافية، بل عن تحدّي العقل ليصبح فعّالًا، كفؤًا، وناقدًا متأملًا في عالم مركّب». انظر: ليس للرّبح: لماذا تحتاج الديمقراطية إلى الإنسانيات؟ ترجمة: فاطمة شعلان، (بيروت: جداول، ٢٠١٦)، ص٤١.

الكلمـة، وإنما يجب عليَّ أن أعرف أسـباب حدوث الظاهـرة ومبرر وجودها. وإذا تجاوزت الإحسـاس بالآلام التي يشعر بها هؤلاء الجوعى، فلا يمكن أن أقنعهم بأن وضعهم هذا نتيجة إرادة ميتافيزيقية، إنها نوع من أنواع الفردية الكبرى»(٦٩).

وارتـكازًا على هـذه الرؤية في فهم الأمور، تتجدَّد طريقـة تعليمنا لموضوعات التربية الفكرية مثل: النهضة والإنسان والمعرفة والتربية والتغيير والعمران والتزكية. فلا يصلح في مقاربتها إلا منهج التفاكر حولها عن طريق تشبيكها بالحركة التاريخية والاجتماعية، فالمعرفة ليسـت لفظًا حاملًا لمعنى معجمي، بل هي أداة من أدوات الهيمنـة(٧٠) والسـيادة في الواقع، ومن ثَمَّ لزم السـؤال عن كيفيـة الهيمنة بالمعرفة، وسُـبل تحصيل القدرة على بناء إرادة القوة في المعرفة؛ لأنها صارت أمرًا حاسـمًا في رسم العلاقات والتراتب بين الأمم. ويسري هذا المنهج في تعليم الموضوعات الكُبرى التي تُشكّل أعمدة التربية الفكرية.

ج. تعليم الاجتهاد الفكري:

سادت في الفكر المعاصر -لا سيَّما في الثقافة الإسلامية- ظاهرةُ المطابقة بين المنهج الاسـتردادي التاريخي وبين الإجابة عن أسـئلة هذا الزمان، فهذا يجعل من ابـن رشـد ينوب عنـه في الإجابة عن أسـئلة معاييـر اليقين ومراتـب المعرفة، وذاك يستدعي ابن تيمية وفتاواه كي يجد فيها إجابةً ناجزةً لمجال ثقافي وإنساني مُركَّب، وآخر ممن تشرَّب الفكر الغربي أسلم عقله لميشيل فوكو آخذًا به إلى شواغل غربية مقطوعة المدد عن الثقافة العربية والإسـلامية. وبهذا المسـلك في التفكير انقطعت الصلة بين الفكر والزمان، فتحوَّل الزمان إلى وقت يجري من غير فعل، والفكر إلى السفر في التاريخ حتى أصبح ثقافة آثارية. لذا صار من الواجب على التربية الفكرية

---

(٦٩) باولو فريري، تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الجديدة، مرجع سابق، ص٧٢.

(٧٠) يقول فريدريش نيتشه: «أنتم رجال المعرفة! قريبًا سيولّي الزمن الذي يمكن فيه أن يكفيكم أن تعيشوا مختبئين في الغابات شأنكم شأن الأيائل الجافلة! أخيرًا ستمدُّ المعرفة يدها إلى ما يعود لها بشكل خاص: ستتوق إلى أن تحكم وتملك، وستريدون أنتم ذلك معها!». نيتشه فريدريش، العلم الجذل، ترجمة: سعاد حرب، (بيروت: دار المنتخب العربي، ٢٠٠١م)، الشذرة رقم: ٢٨٣، ص١٥٦.

أن تُعلِّم قيمة الاجتهاد الفكري وإبداء الرأي والتحاور؛ لشحذ العقول وتمرينها على أن تفكِّر بعقلية راشدة متحرِّرة من الآراء التاريخية النسبية، وجريئة في استعمال فكرها بحرية ومسؤولية.

لنقل -إذن- بأن «الاجتهاد ليس مجرَّد آلية فقهية، بل هو طريقة مُحددة في النظر إلى العالم، وهو رؤية كونية على أعلى مستوى، وهو رؤية متعلِّقة -كما يستلزم ذلك التفكير العقلي السليم- بمجال الشريعة كله، وهو ما يعني تعلُّقها بكل مجالات الحياة. فالاجتهاد هو ركيزة الشريعة، وناظم مكوناتها؛ ولذا فهو قلب الإسلام نفسه»(٧١). ويلزم عن هذا أن الذاكرة لا تحوي وحدها العلم اليقيني، وأن الآراء الاجتهادية ليست مرآةً عاكسةً لحقائق الموجودات، إنما هي تجلٍّ لاستعمالات القوى الفطرية الروحية والعقلية والنفسية في الإجابة عن أسئلة زمانها، انطلاقًا من التحفيز نحو العلم والوعي بأهميته الحاسمة.

إن القرآن في طليعة المصادر الإيمانية التي بَنَتْ مفهومًا للعلم، كان هو «الرحم التي انبثق منها الاجتهاد، فمنه نشأت في الأساس طبقة العلماء المعرفية/ الاجتماعية... إن مصطلح «علماء» يستلزم معرفيًّا المعاني والعمليات العقلية المتجسدة في مفهوم الاجتهاد. والدراسة والتدريس هما التمظهرات التربوية للالتزام الديني الأخلاقي في محاولة لاكتشاف مراد الله فيما يتعلَّق بالبشر خاصَّة وبالعالم عامَّة»(٧٢).

مما تقدَّم يتضح أن التربية على الاجتهاد الفكري تجدِّد الوعي وتُعيد له الشعور بقيمته في التفكير والاجتهاد، كما أنها تُنمِّي الحاسة التاريخية لديه بالأفكار الاجتهادية، وترسِّخ في منهجه التربوي التحاور مع غيره لبناء الحقيقة. والتفكير الإنابي الذي كنا قد شخَّصناه بوصفه مرضًا، هو ضدُّ التربية على الاجتهاد الفكري؛ لأنه لسان حال العصبيات الفكرية والكيانات المغلقة التي تمنع دخول الهواء لتجديد بيت الفكر، بينما يبني الاجتهاد الفكري في المتلقي الانفتاحَ والتنافس

---

(٧١) وائل حلاَّق، القرآن والشريعة، مرجع سابق، ص٩٩.

(٧٢) المرجع نفسه، ص٩٩.

والتجارة الفكرية باعتبارها وسائل تربوية مفيدة لتعليم الإنسان القدرة على التفكير بحرية ومسؤولية.

جِماع ما جاء في هذا الفصل أن التربية الفكرية المنشودة تزاحمها مُعوّقات مركبة:

أولها: أمراض النفس، التي تحجب النشاط الأقوى للتفكير وتُعطّل الإرادة عن التحلّي بمكارم الأخلاق الرافعة والحافزة، ومعلوم أنه أينما توقّف إشعاع الروح ويقظة الوجدان يتوقّف العقل عن التوق إلى الحقيقة.

والثاني: التطبُّع الثقافي، الذي يُثبّت الثقافة المأزومة، ويجعلها المحيط الذي يتنفّسُ منه الإنسان قواعد تفكيره، فتصبح الثقافة المأزومة نسقَه الإدراكي للعالَم وكيفية العمل فيه، فضلًا عن الأثر السلبي للصناعات الفكرية السائدة؛ لأنها تثبّت البِنى الفكرية والمقولات والألفاظ، فتحجب الفكر عن الرؤية العادلة للأشياء.

والثالث: أمراض التفكير، التي وجدناها في أشكال فكرية تُعبر عن مرض التفكير وليس عن صحته، مثل التجزيئي، والساكن، والتقابلي، والإنابي. وأما سبيل التغلُّب على هذه المعوقات، فيصبّ في تقوية الوعي الروحي عن طريق: تعليم تربية النفس، وتعليم اليقظة، وكذا تعليم الفكرة والعزم. فمن ضَعُفت قوته الروحية استغرقته مطالب النفس والطاقة الحيوية، فيفقد فكرُه البصيرة والعلم والفكر، وينحصر في الاستجابة لما تهواه نفسه. أما التطبُّع الثقافي والفكري، فإن مسلك علاجهما هو التجارة الفكرية، والحرارة الحوارية، كي لا تتجمّد قوى العقل، وتتمسّك برؤية مخصوصة، تبصر فيها معيارًا لليقين.

ورأينا كيف أن الفكر الطبيعي وإقبال القلب على رحمة الله -سبحانه وتعالى- يُزيل عنه ما أُشكِل عليه في البحوث والعلوم. بينما ترسّمت أدوات علاج أمراض التفكير في تدريب التفكير على الجمع بين التمييز والتوحيد دَرْءًا لآفة التجزئة والتفاضل بين المعارف، وعلى الاشتباك مع الحركة، دَرْءًا لآفة الانحسار في الملفوظات النظرية، وعلى تعليم التفكير الاجتهادي، دَرْءًا لآفة تقلُّص الفكر واعتماده على الاسترداد للاجتهادات التاريخية المؤقتة.

وإذ عُرف جِماع ما أتينا عليه، واستبانت لنا الأمور العائقة عن التربية الفكرية، فإن جُهدنا في رسم سبل التغلُّب عليها كان وفق منهجية تحليلية نَسقية، تشخِّص العائق وتقدِّم العلاج، ساعين إلى الإجابة عن الأسئلة بما توافر بين أيدينا من مقولات مستمدَّة من اجتهادات التراث، وكذا اجتهادات الفكر المعاصر، الذي يشترك -أي الفكر المعاصر مع العقل المسلم- في مُفاتَشَته عن المنهج الأقوم لرسم الصورة المُثلى للتربية الفكرية في ظل أزمة العقلانية وأزمة الأسس في العلوم.

وجدير بالملاحظة أن التربية الفكرية -رؤية ومنهجًا- ليست من اختصاص الفكر التربوي الخالص، ولا من بحوث علم النفس المعرفي، وإنما بان لنا أن التربية الفكرية هي حقل معرفي ومنهجي تتداخل فيه أنواع العلوم والفلسفات والاختصاصات؛ لأن التربية الفكرية -خاصة في سياق النهوض المنشود- تتقوَّى وتُحقِّق أغراضها عندما تتوسَّل بالرؤى الفلسفية والأدوات العلمية من فروع المعرفة متعدِّدة الأبعاد، فالفكر الإنساني والتفكير في كيفية تنميته وتطويره ليست قضية بديهية واضحة، وإلا عُدنا إلى الاختزال من حيث أردنا الخروج منه، بل هي مُكابدة مُعقَّدة تتداخل في بنيتها القوى الروحية، والقوى العقلية، والقوى الفكرية، والثمرات الإنجازية (الروح والعقل والفكر والعمل).

وإنه ليبدو لنا أن الأشدَّ تأثيرًا في بناء الفكر بناءً تربويًّا قويًّا في ظل التحديات الجديدة هي القوى الروحية؛ لأن التعقُّل والتفكُّر والتعمُّل من ثمراتها، وبقدر ما تتقوَّى الطاقة الروحية، يَكون البناء والعطاء والإصابة والتأثير في العالم. فضلًا عن أن القوى الروحية هي أساس وحدة المعرفة وجوديًا، ووسيلة الربط الحيوي بين العلوم معرفيًّا. فالتحرُّر من إكراهات التطبُّع الثقافي، والفكر الصناعي، وكذا أمراض النفس، وأمراض التفكير، لا يكون إلا بحافزية روحية تكسر الدوائر المغلقة لتلك المعوقات، وتُعيد وصل الصلة مجددًا بالمنبع الأصلي للمَلَكات الإدراكية الإنسانية التي تجتهد التربية الفكرية في تنميتها وتبليغها أقصى كمالاتها.

إن هذه القيم الروحية هي كمالات يحمل الإنسان نفسه على التخلُّق بها، وليست تقديرات تابعة لحالة وجود الكائن الإنساني ضمن ثقافة مخصوصة،

فالكَمالات الروحية نظامٌ من القيم والأسماء الإلهية، يجتهد الإنسان للتشبه بها في أفعاله على قدر استطاعته؛ لأنها حاثَّة على الخيرات كلها، ولأن «أفضل أوصاف الإنسان العرفان، وأفضل العرفان معرفة الديَّان؛ لأمرهما بكل إحسان وزجرهما عن كل عدوان»[٧٣]. فالصفات الإلهية منبع القوة وتوليد التفكر والبناء التربوي الفكري في أتمّ صوره المتكاملة[٧٤]. وعندما يتحرَّر الطالب من مُعوِّقات التربية الفكرية التي ذكرنا، ويتحلَّى بالأوصاف الروحية التي قلنا إنها كمالاتٌ وليست تقديرات، ويباشر فعل التفكير والاشتباك التداولي مع التحديات الفكرية، متصفًا بأخلاق الحوار والانفتاح على المعارف الجديدة، تنمو قواه العقلية وتَفْتَأت من هذه المنابع الأصيلة، ويُحْسِن الإجابة عن أسئلة هذا الزمان المعقَّدة، التي أصبح المسلم حائرًا فيها ولا يقطع بصواب وجهة يتَّجه إليها، وتشوَّشت رؤيته إلى العالم واختلط نظامه المفاهيمي في ظل عالمٍ مفصولٍ عن القيم الروحية، ومُنْغَرِسًا في مطالب الطاقة الحيوية، وبفكرٍ لا يستطيع أن يعرج إلى السماء؛ لأن قيم الأرض جذبته نحوها.

ليس القول إذن بالمنزلة الفاصلة للقوى الروحية بمدعاة إلى القول بالتجزيء أو التفاضل، فالقوى الروحية هنا ليست وفق مفهوم مدارس الزهد والتصوف التي جَنَحت عن حركة العمران، وإنما تلك التي تصنع العمران وتبني التربية الفكرية العمرانية. فالإنسان الفارغ من طاقته الروحية لا يستطيع أن يبني عمرانًا، ولا أن يُنْشِئ علومًا؛ لأنه فاقدٌ للإيمان الحافز ولقوة الإرادة المبدعة. فالتربية الفكرية

---

(٧٣) العز بن عبدالسلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: عبد الله عبد السميع، (المنصورة: مكتبة فياض، ٢٠١٤م)، ص١٤.

(٧٤) ونحن هنا نستثمر من المفهوم الموروث عن الفلسفة، فقد حدَّها الكندي من جهة فعلها قائلًا: «إنها التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة». الكندي، الحدود والرسوم، انظر: الأعسم عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، (تونس: الدار التونسية للنشر، المكتبة الفلسفية، ١٩٩١م)، ص٢٢٠. وجاء في كتاب «التعريفات» للشريف الجرجاني: «الفلسفة: التشبُّه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق ﷺ، في قوله: «تخلَّقوا بأخلاق الله»، أي تشبَّهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرُّد عن الجسمانيات». التعريفات، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، (المغرب: مؤسسة الحسنى، ٢٠٠٦م)، ص١٤٩.

يجب أن تُعَلِّم تربية النفس أولًا، كي تصرف الغفلة عن الأنفس، وتجعل الإنسان موصوفًا بالتيقُّظ والتحفُّظ وتُعلِّمه العزم والفكرة، وإذا تحقَّق هذا الدخول من هذا الباب، تزول حُجُب العطالة عن العقل والفكر، فيشرع في ممارسة ما أسميناه بـ: التجارة الفكرية، والحرارة الحوارية لتجديد العقول وإثراء المعاني، وخلق أفكار جديدة، وصياغة الأدلة للحِجاج والتفاعل المعرفي؛ ولأن القوى الروحية هي السارية في حركة الإنسان الفكرية والعمرانية، فإنها عينُها مَن تحافظ على نضارة الرؤية وترابط أجزاء الموضوعات والأفكار، فتدفع ميل العقل إلى التجزئة والتقسيم والتفاضل، وتأخذ بالوعي إلى إحكام منهج الحركة الفكرية التي تبدأ من تبيُّن التمييز إجرائيًا، وتنتهي إلى التوحيد وجوديًا، لكي تبقى في هذه السياقات، ضمن انتظامها الإيجابي مع حاجات عالم المعيش التفاعلي رصدًا ووصفًا وتوجيهًا. أما عالم الفَرَادة فإن تعليم الاجتهاد الفكري هو إقبال تجديدي وانتهال توليدي من قوة الإنسان الروحية، وخُلوصٌ إلى مواقع الحكمة الأصلية، وأُنس باستكمال الفضيلة الإنسانية، وارتياضٌ في مطالب البرهان ضد الدعاوى السائدة، وتحريرٌ للفكر من وصمة الاتباع للاتجاهات الفكرية الواهية.

هذا العرض لما رأيناه من مُعوّقات التربية الفكرية وسبل معالجتها، لم يكن فصل الخطاب في الموضوع، والأسئلة التي يثيرها تفتح الباب على كثيرٍ من المسائل البحثية ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة بموضوع هذا المُعوّقات ومعالجاتها. ومن ذلك على سبيل المثال: التربية الفكرية بوصفها سبيلًا إلى الإبداع وحل المشكلات، وتجديد أشكال التفكير لرفع التحديات العالمية، ونحو استكشاف المعاني الحافزة للتربية الفكرية في التراث، وعوامل التربية والتكوين المنهجي في تجارب الاجتهاد الفكري، والتهذيب الأخلاقي بوصفه عاملًا حاسمًا لتحرير التفكير من التبعية.

ملحق
جدول بأهم المُعوّقات
التي تواجه التربية الفكرية وسُبل التغلُّب عليها

مُعوّقات التربية الفكرية	سُبل التغلُّب عليها
أمراض النفس ومظاهر ذلك في: - انحصار المطالب في تلبية الدوافع الحيوية. - فقدان التفكير لطاقته الخلّاقة وفطرته المبدعة. - عجز التربية الفكرية عن تحقيق التعليم متعدّد الأبعاد.	تقوية أخلاق الروح لعلاج أمراض النفس وذلك يكون بـ: - تعليم تربية النفس. - تعليم اليقظة. - تعليم العزم والفكرة.
التطبُّع الثقافي والصناعي ومظاهر ذلك في: - سجن التفكير في حتميات ثقافية فرضًا وتوجيهًا. - تثبيت البِنى والمذاهب والمقولات الفكرية وإعادة إنتاجها. - إرباك الفهم وتقييد العقل بسبب الصناعات الفكرية وحُجب الألفاظ.	التجارة الفكرية واستمطار الفكر الطبيعي للتحرُّر من التطبُّع الثقافي والصناعي وذلك يكون بـ: - تجارة الأفكار. - الحرارة الحِوارية. - الخُلوص إلى مواقع الفكر الطبيعي.

مُعوّقات التربية الفكرية	سُبل التغلُّب عليها
أمراض التفكير أو فساد الإنسان في قدرته على فكره ومظاهر ذلك في: - التفكير التجزيئي. - التفكير الساكن. - التفكير التقابُلي. - التفكير الإنابي.	التمييز من أجل التكامل لعلاج أمراض التفكير، وذلك يكون بـ: - تعليم التجزئة من أجل التكامل. - تعليم الاشتباك مع الحركة. - تعليم التربية على الاجتهاد الفكري.

الفصل الثاني
المنهج العلمي ومُكَاشفة القول الفلسفي
من مضمون الفلسفة إلى أدوات التفلسف

أولًا: مفتتح في رسم الإشكالية

ليس من نافل القول في السياق الفلسفي -خاصةً العربي المعاصر- الإقرار بالمُفَاتشة[1] عن الطريق المنهجي الذي يُحقِّق الإبداع في الفلسفة، ويجعل الحرف العربي يكتوي بالأثر الفلسفي في العالم. ذلك الأثر الذي يجعله مُبادِئًا ومبادرًا ومُنجزًا، وليس مُنْتظِرًا أو مُقادًا أو عادمًا للإنجاز. ولأجل هذا، فقد جاهد العقل العربي لأجل أن يكتشف المنهج الأقوى الذي يملك به ويسود ويتحرَّر، ليس فقط من العبودية في صورتها التاريخية، وإنما العبودية في صورتها الفكرية التي تمنع فكره من الافتكار والاقتدار. وتأتي أهمية سؤال المنهج في بحث القول الفلسفي، من السياق المعاصر الذي أصبح يسعى لاستكشاف الأبواب التي يدخل منها إلى صناعة قول فلسفي جديد، وهو سياق يتقاطع مع ما تجود به مباحث المجتمع والإنسان من أدوات مقرّرة، وإجراءات علمية سائدة، تتساند جميعًا لأجل تركيب المنهج العلمي الذي يَفِي بالمقصود. من هنا أصبح موضوع النظر العلمي إلى القول الفلسفي يكتسب خصوصية لافتة، جاءت من ارتكازه على معجم علمي وفلسفي ونقدي، تظاهرت فيه هذه المحدِّدات المعرفية كي تأخذ باليد إلى الورشة الفلسفية، وفيها نلاحظ التقنية المنهجية الدقيقة، التي ينطلق منها الفيلسوف في بناء مفهومه ووضع تعريفه ورسم دليله.

ولأجل هذا، فإن سعينا المنهجي يبتغي الظفر بالمنهجية التي ندخل بها عالم

---

(١) المفاتشة: هي الدقَّة في التفتيش والاستقصاء عن حقيقة الشيء.

الإبداع الفلسفي، على مقتضى صيغ السكن في هذا العالم عربيًا، وهي منهجية لا تتحدَّد دلالتها من ناحية أنها طريقة في البحث أو منهجية في البرهنة أو إجراءات في التحليل والتركيب، فهذا الشأن من مقاصد البحث الفلسفي الإجرائي الذي ينحصر في بناء التصورات أو تبرير التصديقات[٢]، إنما نتقصَّدُ المنهج الذي تُشحَذ به الأذهان، وتتيقَّظ به الأفهام. ولا منهج يلوح في الأفق إلا المنهج العلمي، فهو الأقدر على تزويد القارئ العربي للفلسفة والمحب لها بالكيفية التي يستخرج بها دفائن هذه الأمور.

وإذ تبيَّن هذا، فنحن جُدَراء بأن نصرف السعي إلى الأغراض التي قام لأجلها هذا الفصل، وهي تَفتنُّ إلى ما يلي:

– تصحيح مفهوم النظر العلمي إلى الفلسفة، فهو ليس قولًا علميًّا حول قيمة الفلسفة، ولا تعاليًا وضعيًّا حول تأمُّلاتها، وإنما هو منهج في بحث أصول الخطاب الفلسفي، وهذا يقتضي الالتزام بمبدأ المعرفة الموضوعية كما تلتزمها الروح العلمية في ملاحظة موضوعاتها. فهو إعمال للمنهج العلمي في الخطاب الفلسفي وفق خطوات التفسير وليس الفهم[٣]، مُكاشفةً للبنية وليس نقدًا للعقل؛ إذ النقد

---

(٢) من الكتب السائدة في دائرة الفكر الفلسفي الخاصة ببناء مناهج البحث انظر:
عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م). محمد يعقوبي، **أصول الخطاب الفلسفي**: محاولة في المنهجية، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٩م). عزيز الطاهر، **المناهج الفلسفية** المغرب، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م). محمود زيدان، **مناهج البحث الفلسفي**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م). محمد شيّا، **مناهج التفكير وقواعد البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية**، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م). وبالأجنبية:
Jacqueline Russ, **Les méthodes en philosophie**, Armand Colin, 1992.

(٣) فلهلم دلتاي هو من أدخل هذه الثنائية في نصه الشهير «**إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**»، يقول مظهرًا لهذه الفكرة: «فلعل الإنسانية لدينا، من حيث تُحصَّلُ بالإدراك والمعرفة، واقعة طبيعية، وهي بهذه الحال إنما تدخل في نطاق المعرفة العلمية الطبيعية... [أما] المجموع المؤلَّف من المعيش والعبارة والفهم، فهو السبيل المخصوص الذي توجد الإنسانية بفضله، بالنسبة إلينا، بوصفها موضوعًا لعلوم الرُّوح». انظر: فلهلم دلتاي، **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**، ترجمة وتقديم: فتحي أنقزو، (تونس: دار سيناترا، ٢٠١٥م)، ص٥٥-٥٦.

يُبْقينا في دائرة الفلسفة من حيث أردنا الخروج منها. وبناءً على هذا، يمكن صرف القول تحليليًا إلى أنه «يمكن التمييز في الفكر الفلسفي قديمه وحديثه بين أمرين متكاملين: أمر النظريات الفلسفية، وأمر الآليات النظرية التي أدَّت إلى بناء هذه النظريات الفلسفية... [وبؤرة تفكيرنا] هي استبصار الطريق الذي يكشف عن الآليات والميكانيزمات النظرية التي استعملها الفلاسفة في تقرير نظرياتهم وبنائها... والتعرُّف إلى بعض من أدوات التفلسف، والقدرة على إنجاز فعل تفلسفي خاص، يستخدم أداة من أدوات التفلسف المتعرّف عليها»(٤).

- مكاشفة موانع الإبداع الفلسفي، متوسّلين في هذا بتحرير المنهج على مُقتضى قواعد المنهج العلمي في صورته اللسانية، فشأنه شأن فقه اللغة، فقه للفلسفة أيضًا. إنه علم بقوانين الصناعة الفلسفية والدُّربة على ممارستها، بما يجعل التعَقُّل يرتفع من حضيض الاتباع إلى يفاع الاستقلال الفلسفي، «فاللغة هنا معيار من هذا الجانب، وظواهر من جانب آخر»(٥).

- الأخذ بهذه المنهجية العلمية إلى سياق التداول والتفلسف في الفضاء المعرفي العربي، كي يَستثمر المتفلسف العربي هذه المنهجية في تفكيره، ويتحرَّر من تبعيته الفكرية، ويعيش حقَّه بوصفه عربيًا في الاختلاف الفلسفي، بأن يستثمر من إمكانات لغته وفلسفته الطبيعية؛ لأن «اللغة لها بعد إرشادي»(٦). وثمرة الوعي بهذا هي التمكُّن من الاختصاص بمقولات فلسفية جديدة، ينطلق بموجبه المجموع المؤلَّفُ من العبارة والفهم والمعيش من حال الاستيحاش والغُربة فيما بينها إلى مقام الألفة والمؤانسة، وإعادة تشغيل الحوار الجدلي بين المعارف، بمعنى أن منهج النظر العلمي ليس منهجًا فلسفيًا يتغذَّى على ذاته، أو يغزل خيوطه الإجرائية من ذاته كما يتفنَّن العنكبوت، وإنما صارت الحاجة إلى أدوات العلوم الأخرى في صورة منظومة مترابطة. ولمَّا كانت الفلسفة خطابًا، فالأحرى أن تستثمر أدوات

---

(٤) حمُّو النقَّاري، روح التفلسف، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م)، ص٧.

(٥) عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، (الجزائر: موفم للنَّشر، ٢٠١٢م)، ص٣٦٥.

(6) Judith Schanger, la pensée inventive, dans le livre, les concepts scientifiques, Invention et pouvoir, Paris, Gallimard ,1991, p 83

البحث اللغوي والمنطقي، وبما أنها على صلة بالسياق التاريخي والتحديات الإنسانية، فإن أدوات علم التاريخ، وتاريخ الأفكار، تُعَدُّ لازمة منهجية. وبهذا فإن علم القول الفلسفي[٧] يترابط جدليًا مع معطيات العلوم الاجتماعية، ويستند إليها، ليس من أجل الأخذ منها فقط، بل من أجل إمدادها بالرؤية المنهجية أيضًا.

ويتضح مما سبق أن روح البحث هي تَقصُّد سِر الصناعة الفلسفية بمنهجية علمية خارجية. ولأجل هذا، فإنه حقيقٌ بنا رسم الإشكالية التي سنسعى للإجابة عنها، خلال مسارات التحليل، ويمكن لنا تجزئتها إلى سؤال كُلِّي، وأسئلة أخرى جزئية:

إذا كانت مناهج النظر إلى الفلسفة من الداخل لم تُنجز القصد من التفلسف، وهو إحداثُ السلوك أو السعي التأثيري والتعديلي في العالم، فكيف يحقِّق النظر العلمي من خارج الفلسفة هذا الهدف؟ وهذا التساؤل الأساسي يَفْتَنُّ بدوره إلى ما يلي:

ما مدلول كلمة علمية المنهج وكلمة القول الفلسفي في سياق بحثنا؟ ومدى مشروعية العلمية اللسانية في طلبها تجديد السؤال الفلسفي؟ هل هذا المنهج الموصوف بالعلمية يتغذَّى على مفاهيم خاصة به أم تتداخل أدواته البحثية مع فروع معرفية أخرى؟ كيف يقرأ هذا المنهج المسائل الأساسية في القول الفلسفي: الترجمة والمفهوم والتعريف والدليل والسيرة الفلسفية؟

وبناءً على هذه التساؤلات الإشكالية، يمكن الإقرار بخطورة الوسيط المنهجي بين الذات والموضوع. والوسيط المنهجي هنا هو عِلميةُ المنهج، والموضوع هنا هو الفلسفة بوصفها فكرة ومنهجًا وإنتاجًا معرفيًا. حيث يتوقَّف الفهم الصائب لهذا الموضوع على حسن استخدام هذا الوسيط المنهجي في مقاربة الموضوع. ونحن هنا نراهن على القدرة التفْكِيكيَّة لأداتنا البحثية في البَدء، وقدرتها على التركيب في المثوى الأخير، وهذا الحكم هو ما يسعى هذا البحث إلى اختبار قُدرته التفسيرية ومدى مشروعيتها من الناحية المنهجية والإجرائية.

---

(٧) نستعمل هنا فقه الفلسفة أو علمية المنهج أو النظر العلمي أو علم القول الفلسفي بمعنى مترادف.

ثانيًا: مفاهيم مفتاحية

قبل إظهار معاني الألفاظ، لا بُدَّ من التلميح إلى أن اقتناصنا للمعاني لن يتوجَّه نحو المعاجم والموسوعات وملاحقة تضارب الدلالات، بل إننا سنسوق المعنى الخادم، أي ما له صِلةٌ بموضوع وأهداف البحث، وإذا كان هذا منطلقنا المنهجي، فإننا جُدَراء بأن نترقَّى إلى البيان قليلًا فنقول:

١. علمية المنهج:

إن الذي يقابل علمية المنهج في هذا السياق هي فلسفية المنهج، وهنا نلاحظ أن الفُرقان بين العلمي والفلسفي آتٍ من منطلقَيْن في النظر: منطلقٌ علمي في القول الفلسفي، ومنطلق فلسفي في تأمل الفلسفي ذاته[٨]. أما الأول: فهو يُباين سائد المعنى المُلازم لهذا اللفظ؛ لأنه ارتبط بالنقد المنطقي للغة، الذي يصرف الفكر عن التأمل والتحليلات التأويلية؛ لكي يحصر هذا الفكر في التحليل المنطقي للمفاهيم، وعدّ المفردات الميتافيزيقية خالية من المعنى، وقد كتب رودلف كارناب جينيالوجيا للمفاهيم؛ لأجل إقامة تصنيف بنائي لنظرية العلاقات المبنية على مهمة تحليل الواقع، وقد أثمر هذا المنهج التحليلي إقصاءً للقضايا الزائفة الماثلة في نظرية المعرفة، وعيَّنَ المحتوى الواقعي بوصْفِه معيارًا للمعنى، يقول رودلف كارناب -وهو من متزعِّمي منهج التحليل المنطقي للغة-: «١- وحدها العبارات

---

(٨) ثمة نوعان من تأمُّل الفلسفي لذاته: أولاً: تأمُّل منهجي وتفكيري وحواري وتعليمي، ولهذا جرى تقسيم المنهج في الفلسفة إلى «مناهج الاكتشاف أو التعلم، ويدخل فيها الحدس والتحليل الرياضي، أو طريقة الفرض، والتحليل اللغوي». والثاني: مناهج الاستدلال، وفيها يتم التمييز بين طرائق البرهان وطرائق الإقناع. والثالث: مناهج التعليم والتبليغ». انظر: الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م)، ص٣١-٤٠. أما النوع الثاني الذي يندرج ضمن تأمُّل الفلسفي لنفسه، فهو الاختصاص بالنقد الذي يهدف إلى التدمير أو التحويل (فريدريش نيتشه)، أو رسم الحدود (إيمانويل كانط)، أو نفي القيمة (كارل ماركس، سيجموند فرويد)، وأقوى مظهر من مظاهر هذا النوع يتجلَّى في ممارسة النقد في تاريخ الفكر الفلسفة لأداة التفكير، أي العقل، ففي دائرة الفكر الغربي نجد «نقد العقل النظري أو نقد العقل العملي»، و«نقد العقل الجدلي»، وفي دائرة الفكر العربي الإسلامي نجد نظائرها «نقد العقل الإسلامي» مع محمد أركون، أو «نقد العقل العربي» مع محمد عابد الجابري.

ذات المحتوى الواقعي دالة من الناحية النظرية. تكون العبارات (المزعومة) التي لا يمكن -من حيث المبدأ- دعمها بالتجربة غير دالَّة. ٢- لا تَستعمل العلوم التجريبية سوى المفهوم التجريبي للواقع. ٣- تستعمل الفلسفة المفهوم غير التجريبي (الميتافيزيقي) للواقع»(٩).

لقد سعى هذا المنهج العلمي التحليلي إلى تطهير اللغة من الاستعمالات الزائفة، والمفاهيم الفارغة من المحتوى التجريبي، إلا أن هذه السردية العلمية لم تحافظ على بريقها؛ لأنها تعدَّت حدود منهجها نفسه، فإذا كان منهجها علميًّا فليس من شُغْلها تصنيف القضايا؛ لأن العلم لا يسلُك مسلك الميتافيزيقا في إصدار الأوصاف التحكُّمية، فضلًا عن أنها لا تأخذ باليد إلى الاكتشافات العلمية، بل تكتفي بتحليل المعرفة السائدة وما هو مُجْمَع على صلاحيته ضمن نموذجها المعرفي، بينما تتحدَّد خاصية العلم في الاكتشاف والانطلاق بالخيال واختراق حدود الواقع. ومن ثَمَّ «فإن إهمال ما لا يمكن التحقُّق منه بالتجربة بدعوى مطاردة الأفكار الميتافيزيقية، يمكن أن يؤدِّي إلى توقُّف العلم بتوقُّف الاكتشاف الذي لا بدَّ فيه من إبداعات الخيال والعقل»(١٠).

وإذ تبيَّن لنا سِقم حُجج الوضعية المنطقية، فيجب أن نذكر جَزالة الفائدة المرجُوَّة من علمية المنهج بالمعنى الذي نريده؛ إذ ليس من شأنه الدخول في معاندة مع قضايا الفلسفة المثالية، أو الحجاج بالأدلة الواقعية على صحة الفرضيات العلمية، إنما هو منهج يخرجُ من دائرة الفلسفة رَأْسًا، وينظر إليها من خارج لمعرفة قوانين تشكُّلِها، واستكشاف العلل التي أدَّت إلى الاختصاص بالإنتاج الفلسفي. إن معنى علمية المنهج هنا هو «العلم بطرق الفلسفة في الإفادة، وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف»(١١). وواضح هنا أن مطالب المنهج لا تعلُّق لها

---

(٩) رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة: يوسف تيبس، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١م)، ص٥٩٠.

(١٠) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م)، ص٣٠.

(١١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م)، ص٢٦. (التسويد من المؤلف).

بالمضامين الفلسفية، وإنما يتوجّه التعلُّق الأكبر إلى إظهار وإبراز الآليات، التي أدّت إلى إنتاج تلك المضامين، وهذان الفعلان متكاملان.

لنقل -إذن- بأن «النظر في المعارف بالتركيز على آليات بنائها، ووجوه تقريرها في أفق تبيُّن «وبيان» طابع هذه المعارف العقلاني، ومن ثَمَّ «المُلْزِم -بدرجة ما من درجات الإلزام- نظرٌ منهجي في المعرفة بصفة عامة، ونظر منهجي علمي في المعرفة بصفة خاصة»(١٢). وإن منهجًا هذا وصفه لحقيقٌ به تشغيل وسائط وأدوات وتقنيات متكاملة، تعكس صورة مطالب النظر العلمي إلى المعرفة، وبمُوجبه يمكن تبنّي هذا المفهوم للمنهج، وذلك بوصفه «السير انطلاقًا من أوَّليّات عقلية في مسار فحص وتدبر وتعقُّب وتنقيب، تُستَعمل فيه جملةُ وسائط وأدوات وتقنيات ووسائل، بقصد الانتهاء إلى الكشف عن حقيقة من الحقائق، وإبرازها وإظهارها وإيضاحها والإفصاح عنها وبالتعرّف والتعريف بها»(١٣).

نستنتج من بيان مدلول لفظ علمية المنهج ما يلي:

- أن علمية المنهج في النظر إلى الفلسفة لا يخطو خطوات مدرسة التحليل المنطقي للغة، التي ترى بأن التجربة هي معيار المعنى؛ إذ ليس هذا مطلبه.
- علمية المنهج في النظر إلى الفلسفة مطلبه الأساسي هو الظفر بآليات بناء المعرفة الفلسفية، وتعليلها سببيًا، للوعي بنسبية الأقوال المتداولة، ولإطلاق طاقة العقل نحو إبداع مضامين فلسفية، وفق الآليات المقرّرة والمناهج المعتبرة.
- ولا يلزم من هذا أن المعرفة الفلسفية أصبحت منحصِرةً في مطالب النظر العلمي وبصورة لا تتعدّاه؛ لأنه «بالطريقة نفسها ستتأثر قضايا المنهج بالأوّليات الفلسفية، لا شكَّ في ذلك»(١٤). وبموجب هذا الأمر، يتحكّم قانون التعاقب والدور بين المنهج العلمي والفكر الفلسفي.

---

(١٢) حمُّو النقاري، روح المنهج، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٨م)، ص٩.

(١٣) المرجع نفسه، ص١٧.

(١٤) مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الأول: العلم والعلوم الاجتماعية، ترجمة: سام عمار، (دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، ١٩٩٣م)، ص٣٥.

٢. القول الفلسفي:

حريٌّ بنا أوّلًا أن نلفت النظر إلى أن علمية المنهج -كما أشرنا إليها- هي طريق يتعدى طور تحصيل أغراض ومقاصد القول الفلسفي، لكي يقوم بطور آخر يعلوه رتبة، هو طور الإبانة عن العلل المختلفة التي كانت سببًا في إنشاء المعاني والأغراض الفلسفية. ومن ثَمَّ، فإن هذا الامتياز -مثله مثل فقه اللغة- ينظر إلى القول الفلسفي نظرة علمية صريحة. وفي هذا السياق يقول إيتيان جيلسون محلّلًا ومناظرًا لرؤية كونديـاك في سياق الفكرة والخطاب: «إن الألسن تبدو له بمثابة مناهج تحليلية لتحليل الفكرة، وهو ما يعني قلب المشروع الأول والانطلاق من اللغة نحو الفكرة»[١٥]. فاللساني الفيلسوف يدخل إلى موضوعه مثلما يدخل اللساني إلى موضوعه أيضًا، فالفلسفة ظاهرة كما اللغة ظاهرة. إذن، لا يُسَمَّى الباحث علميًّا في منهجه إلا إذا فاز بهذه المرتبة (أي مرتبة فقه الفلسفة/ فقه اللغة)، وبيان ذلك أن «الحقائق الفلسفية حقائق لغوية، لا بمعنى أنها مردودة إلى قضايا يَبُتُّ في أمر صحّة معانيها أهل الاشتغال باللغة، نحويين كانوا أو لسانيين أو بلاغيين، وإنما بمعنى أنها لا تنفكُّ على الدوام عن الصور اللفظية، بحيث لا اعتبار لوجود هذه الحقائق في الخارج ولا لوجودها في الذهن، إلا بالقدر الذي يمكن أن تُصاغ به في لغة طبيعية مخصوصة... إن الحقائق الفلسفية لغوية؛ لأنها لفظية وحقيقية معًا»[١٦].

ومقتضى هذا نفي الاعتقاد الراسخ بوجود الفلسفة الخالصة، أي تلك التي تُفكر في المعاني وتستنبط الأفكار من غير حاجة إلى الألفاظ[١٧]، أو أنها ترى في الألفاظ أعراضًا حسية تُظهِر المعاني العقلية المجرَّدة. وإن فلسفةً هذا وصفها

(١٥) إيتين جيلسون، الفلسفة واللسانيات: دراسة في الثوابت الفلسفية للغة، ترجمة: قاسم المقداد، (دمشق: دار نينوى للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص١٤.

(١٦) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص١٦٨.

(١٧) يقول يورغن هابرماس: «إن كليات اللغة les universaux هي وحدها التي تُشكِّل بنية مشتركة سابقة على الأفراد». انظر كتابه: أخلاقيات الحوار، ترجمة: أحمد الصادقي، (قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٩م)، ص٣١.

لعلاقة المعاني بالألفاظ، من التقوُّل بأسبقية المعنى على اللفظ، لَفلسفة ستكون في مرمى النقد للمنهجية الجديدة في بحث الفلسفة. وجهود الفكر المركَّب الساعية لعلاج أزمة الانفصال بين المعارف، تشهد بالحقيقة الكينُونية للغة: «إن اللغة فينا ونحن في اللغة. نصنع اللغة التي تصنعنا، إننا -ومن خلال اللغة- منفتحون بالكلمات، ومنغلقون في الكلمات، منفتحون على الغير (التواصل) منغلقون على الغير... منفتحون على الأفكار، ومنغلقون في العالم. إننا منغلقون بما يفتحنا ومنفتحون بما يغلقنا»[18].

وأما مدلول القول[19] في سياقنا هنا، فإنه يتعدَّى المعنى اللفظي أو العقلي، إلى السعي التأثيري والتعديلي في العالم؛ ذلك أن الفلسفة ليست أقوالًا يُراد منها تصوير المعاني بالألفاظ الشهية فقط، إنما القول مِهَادٌ للعمل. والأقوى أن القول كما جاء في «معاجم اللسانيات التداولية»[20] لا ينحصر في التصوير أو البِنية التركيبية للكلام، بل يتعدَّى هذا الوصف إلى إنجاز أفعال في سياق مخصوص. لأجل هذا «ركَّز أوستن على التحقُّقات المؤسساتية للأدوار التكلُّمية، ليُبيِّن أن اللغة مؤسسة لها أدوارٌ مواضعاتية مُطابقة لأفعال الكلام المعترف بها اجتماعيًّا. ومن ثَمَّ فقد أكَّد على أن وظيفة اللغة لا تنحصر في الوصف والإخبار، بل تغيير العالم كذلك، وهذه الوظيفة تقتضي النظر إلى اللغة بوصفها مؤسسة تحدِّد

---

(١٨) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٣م)، ص٤٠٤. (التسويد من المؤلف).

(١٩) جاء في حد «القول» عند الجرجاني أنه: «اللفظ المركَّب في القضية الملفوظة، أو المفهوم العقلي في القضية المعقولة». التعريفات، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب (المغرب: مؤسسة الحسنى، ٢٠٠٦م)، ص١٥٩، مادة القول. أما «معجم الكليات» لأبي البقاء الكُفوي، فإنه أورد تعريفًا لابن جني يظهر لنا أنه تجاوز مجرد التركيب لفظًا أو عقلًا، لكي يُشير إلى أن هذا التركيب غرضه التأثير، يقول ابن جني: «والتأثير الذي أفاده تركيب الكلام لا يحصل إلا من الجملة التامَّة. وأما بحسب اصطلاح الميزان فقد خُص القول بالمركب». انظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٦م)، ص٥٩٨، مادة القول.

(٢٠) جاء في حدِّ التداولية: «أنها الدراسة أو التخصص الذي يندرج ضمن اللسانيات، ويهتم أكثر باستعمال اللغة في التواصل». انظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، (دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٧م)، ص١٨.

العلاقات بين المتخاطبين بحسب المضمون القضوي للقضية، والقوة التكليمية للحُجّة»[٢١].

يتبيَّن مما سلف أن للقول جانبًا لفظيًا أو عقليًا، وآخر تأثيريًا أو تعديليًا، ومعلوم أنه لا تأثير أو تعديل إلا بمراعاة خصوصية القول: خطابًا وبيانًا وبلاغةً. وبما أن منهجنا في النظر هو العلم أو فقه الفلسفة، فإنه سيتخذ من السلوك الفلسفي موضوعًا له أيضًا. ومن ثَمَّ، نكون أمام علم للقول الفلسفي، وعلم للفعل الفلسفي أيضًا، وبهذا يتقرَّر أن علم القول الفلسفي «ينظر في الخطاب الفلسفي بما يقتضيه من ترجمات وأقوال ومضامين، وينظر في السلوك الفلسفي بما يُوجبه من هيئات وأفعال وصفات توافق أو تخالف هذه الترجمات والأقوال والمضامين»[٢٢].

جليٌّ إذن الخطوة البحثية العلمية التي من الواجب أن يقتحمها هذا المنهج الجديد في فَحص الأقوال، وتحصيل القدرة في المقابل على كشف أسرار الإنتاج الفلسفي والسلوكي، الذي يُعطي لسمات القول دورها في الإبداع والاستقلال، والقول لا يتحقَّقُ بالإبداع إلا إذا استثمر في إمكانات اللغة العربية، واندفع مع أودية بيانها، وحصول هذا موقوفٌ على إعطاء الاعتبار للمتلقي العربي؛ لأن القول خطاب، ولا حركية للخطاب إذا لم يُقَدِّر المتلقِّي حقَّ قدره، والقول بيانٌ أيضًا. ومن ثَمَّ، فقد لَزِم إعطاء الاعتبار للسان المتلقِّي أو تقدير نظامه اللغوي في مستواه الطبيعي ومستواه الصناعي معًا. والقول أيضًا كتابة أو إنتاج فلسفي، ولا رسوخ أو تلقٍ لهذا الخطاب، إلا إذا راعى الفيلسوف بلاغة هذا اللسان العربي.

يتضح إذن أن غرض هذا المسلك ليس إلا إقدار المتفلسف العربي على التفلسف، أو رسم معالم لروح التفلسف، يُكامل فيها بين الخطاب الذي يتوجَّهُ به إلى متلقٍّ مخصوص هو المتلقِّي العربي، وبَيَانٍ مخصوص هو بيان اللسان العربي أيضًا، والكتابة وفق أسلوب مخصوص، هو أسلوب البلاغة العربية، ومُوجب هذا القول أنه «كما لا يمكن أن نتحرَّك من غير أن نكون في المكان وننزل موقعًا معينًا

---

(٢١) حسان الباهي، فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٦م)، ص٣١.

(٢٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مرجع سابق، ص٤٥.

منه، فكذلك لا يمكن أن نتفلسف من غير أن نكون في اللغة، ونسكن مجالًا خاصًا بها. لذا، فلا مناصَ من الاستناد في تبليغ هذه أو تلك من الفلسفات الصناعية، إلى جُملة من الأفكار الفلسفية التي تحملها الأقوال الطبيعية، حتى يسهُل على المتلقي وصل المعارف الصناعية المنقولة إليه بالمعارف الطبيعية التي يدَّخرها في ذهنه»[٢٣].

نحن إذن جُدراء بأن نصرف القول إلى إظهار هذا المنهج، مركّزين على الوصف العلمي لهذا الخيار في النظر وليس الوصف الفلسفي. ومن ثَمَّ، فإنه إلقاء للنظر من أعلى القول الفلسفي، وليس من داخله أو أسفله، ومقصوده من هذا فَحْص الأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية خطابًا وسلوكًا.

ثالثًا: الخصائص المنهجية لعلم القول الفلسفي

لقد استبان لنا -في الإشارات السابقة- أن القول الفلسفي ليس فكرًا منبعه الذات المُفكرة التي لا تتحيَّز، أو الأنا الخالص للوعي الذي يتعالى على الأسباب التاريخية، والظُّروف الاجتماعية، والقوالب اللغوية عندما يفكر في العالم. بل إن هذه الصفات أثرٌ من آثار فلسفات الثبات أو الفلسفة الخالصة المجرَّدة؛ لأن الفلسفة ليست على التحقيق كونية أو شمولية، تشترك فيها الثقافات الإنسانية بِرُمَّتها، وتتناقَلها بلُغاتها الطبيعية، بل فيها من الخصوصية القدر الكثير، وذلك لعدَّة أسباب، منها شدَّة الترابط بين الفلسفة وسياقها الإشكالي، أو دواعي التفكير الفلسفي، وانغِراسها في بِنى لغوية وتعبيرية مخصوصة، وكذا اختلاف الفلاسفة فيما بينهم، فضلًا عن ظواهر التصنيف القومي للفلسفة. ولأجل هذا، فـ«من العبث أن نُريد وصف عمليات تفكير عقلي ما بعزلها جذريًا عن سياق البِنى والوظائف الاجتماعية التي تُمثّل ركيزتها، فلا نستطيع أن نفهم بحقٍّ ما هو العقل بالنسبة إلينا إذا اقتصرنا على استعادة ضرب من المنطق، إذ نحتاج إلى علم اجتماع يختصُّ بالعقل»[٢٤].

---

(٢٣) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م)، ص١٦٢.

(٢٤) جيل غاستون غرانجي، العقل، ترجمة: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي الحامي، ٢٠٠٤م)، ص١٢.

إن مقصودنا بلفت النظر إلى خصوصية القول الفلسفي، هو أن نُبيِّن تركيبة الظاهرة الفلسفية وتعقدها، وتشارُك مفاعيل عديدة في التأثير فيها ورسم منهجها وإشكالاتها. ولهذا، فحريٌّ بنا الإقرار بأن المنهج -هنا- لا بدَّ أن يكون من طبيعة الموضوع، وأن يراعي خصوصيته التكوينية وأدواته في البناء ومواده في التركيب، فالقول الفلسفي -ضمن هذا المقام التحليلي- ليس قولًا يرتكز على مكوّن واحد أو عنصر أوحد، بل إن مكوناته والأصول التي تخترق بنيته التكوينية متعدِّدة. وإذا كنا نَسلُك مسلك المقاربة اللسانية العلمية في مكاشفتها لتركيبة القول العلمي وتعليل أغراضه من أثر للمقولات اللسانية في المقولات الفلسفية، فإن ما يجود به الفكر المركَّب المزوَّد بأجهزة تحليلية متعدِّدة: البيولوجي والأناسي والاجتماعي والنفسي، يُحاقِقُ استحالة الفلسفة الخالصة التي تتعالى على الخصوصيات، يقول إدغار موران موضِّحًا الطابع المعقَّد لبِنية الأنساق الفلسفية: «إن النسق الفلسفي تصورٌ يسعى إلى تفسير الموجود، أي العالم والواقع والإنسان، وكل واحد منهم يُعيد إنشاء العالم ضمن جهاز من الأفكار والمفاهيم... الفلسفات الكبرى بمعنى آخر تصورات غنية جدًّا ومعقَّدة، وغالبًا متعدِّدة النواة، تسعى إلى ربط وخلق تَخاصُب بين الفيزيائي والميتافيزيائي، وبين المعرفة والأخلاق»[٢٥]. وارتكازًا على هذه الرؤية في النظر إلى الأمور من أن القول الفلسفي بمثل هذا التخَاصُب والغِنى والتجدُّد، فإنا نصرف السعي الآن إلى استخراج سمات المنهج العلمي في النظر إلى الفلسفة، وملاحظة المحدِّدات الإجرائية والمركبات العلمية التي يختصُّ بها، متوسّلين من أجل هذا بالخُطاطة الوصفية التالية:

١. خاصية العلمية:

سِمة العلم هنا تجِد نموذجها التمثيلي في الآلة اللسانية والمنطقية، ويبدو أن لهذا الاقتراب في الرؤية والمنهج بين اللسانيات والفلسفة، علاقة بصرف البحث في فلسفة اللغة، بناءً على نفوذ المقولات اللسانية في البناء الفلسفي. فاللغة هنا تفرض نفسها علينا قبل أن يُلزمنا الوعي الفلسفي والمنطقي بالطريقة في استعمالها،

---

(٢٥) إدغار موران، المنهج، مرجع سابق، ص٣٧٢.

وقبل أن يزعم الفيلسوف أنه يُقوِّم اللسان الذي يستمدُّ منه في الحقيقة طريقة هذا التقويم ذاته، فليس من الممكن -كما يقول أحد المؤرِّخين- «التفلسف إلا في حدود لغة معيّنة، وأن بنية اللغة التي يتداولها تؤثر تأثيرًا عميقًا في وضع المسائل الفلسفية ذاته»(٢٦).

واللغة هنا وإن كانت بهذه القيمة المنهجية في نفوذ مقولاتها فكريًّا، فإنها تصبح في الآن نفسه أداة مكينة لاستفاقة العقل مما كان يعتقد أنه خالص وكليّ، وما اعتبار شكل من أشكال التفلسف نموذجًا في إعمال العقل إلا سعي خفيّ يرمي إلى رفع خصائص لغة معيّنة إلى رتبة الكليات العقلية، بينما تنكشف الحقيقة في القول بأن لكل لغة مقولاتها الخاصة التي تحلّل بها الوجود، وتنقل من خلالها الأفكار، وتتداولها بين الناطقين بها، والتفلسف يُلابس هذه الصناعة التي تضيء له الطريق في استثمار إمكاناته اللغوية والوعي بها -أي باللغة- في إثبات قدرتها التفكيرية، كيْما يأتي فعل التسمية في هذا السياق بوصفه «يمثّل تحديد علاقة الإنسان بالوجود من خلال سلطة الكلمات، والأهم من هذا -في ظلّ التحديات المخصوصة- أن المراجعة الثقافية لا بد أن تمرَّ حتمًا عبر قنوات اللغة»(٢٧).

وإن هذا الوعي الناظر إلى اللغة بوصفها معيارًا لغيرها، فضلًا عن أنه إيماء بقيمة الخصائص التركيبية والدلالية في إطلاق فعل التفلسف، فإنه يرتبط بقيمة الإرادة عند الإنسان أيضًا. فالإرادة المُبدعة لها قوة تقدر بها على تسمية الكلمات، وتلوين العالم بالمعنى من منظورها ومنظور نموذجها التأويلي، ففعل التسمية ليس فعلًا عقليًّا باردًا، وإنما هو في لُحمة الصراع من أجل الاستقواء. ولقد كان للفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه قراءة متميِّزة هنا، ذلك أنه كان لانتقاله من تخصص فقه اللغة إلى الفلسفة أثرٌ في إنجاز هذه القراءة العلمية للفلسفة، فالكلمة

---

(٢٦) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٥م)، ص١٠٦.

(٢٧) عبد السلام المسدي، مراجعات في الثقافة العربية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨م)، ص١٣٩. وانظر أيضًا: عمر فروخ، العرب واليونان وأوروبا: قراءة في الفلسفة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م)، فصل «أثر الفلسفة الإسلامية في أوروبا».

لا تكتسب معناها إلا من كونها أداة من أدوات الصراع في بنية معقّدة، ومن يمتلك رصيدًا من فيض القوة الحيوي، هو الذي يتحقّقُ بوصف التسمية ويتملّك الأشياء عندما يقدر على تسميتها، يقول نيتشه مُظْهِرًا لهذه الظاهرة: «إن حق الأسياد في إعطاء الأسماء إنما يتّسع إلى حد أنه قد يجوز للمرء أن يُعيِّن أصل اللغة ذاته، بوصفه تجليًا لقدرة أصحاب السيادة، هم يقولون هذا، هو كذا وكذا، هم يختمون على كل شيء وعلى كل حدث بنبرة ما، وبذلك هم يأخذونه بوجهٍ ما في حوزتهم»[٢٨]. وبموجب هذا التصوُّر للطبيعة التبادلية بين إرادة القوة واللغة، فإن الإبداع في الفلسفة أو تملُّك الوجود بالكلمات، إنما يسير في الوعي بقيمة الكلمة بوصفها أداةً لإطلاق إرادة القوة كي تسود وتنثُر معانيها على الأشياء.

ويجدُر بنا صرف الكلام هنا إلى أن السمة العلمية لفقه الفلسفة -والآتية من العلمية اللسانية- لا تترافق مع تلك التحليلات المعاصرة عن اللغة، التي ترغب في تخليص اللغة من روحها البلاغية والاستعارية، فهي وإن أقرت بأنه «لا تفلسف إلا داخل اللغة، وأن المشكلات الفلسفية لا تظهر إلا في سياق التحولات اللغوية»[٢٩]، إلا أن غايتها هي صرف اللغة -في السياق الفلسفي- عن إعمال التأويليات المبنية على التأثيل اللغوي (l'herméneutique étymologique) وإبصار الوصف الأسلوبي -في الفلسفة- الذي لا تتعدَّاه، أو أن الفلسفة في روحها تَفَنُّنٌ في الأسلوب الذي يُعيد تصنيع اللغة الطبيعية أو ثقافة الجمهور، إلى لغة اصطلاحية علمية: «فالمفاهيم الفلسفية عمل ترميزي»[٣٠]. وبهذا نكون في مسألة المفاهيم أمام نموذجين: المدلول الفلسفي والمدلول العلمي، فالمفهوم لن يكون إلا نشاطًا علميًا، أما في الفلسفة فهو نشاط فوق المفهوم Meta concept، تنحصر وظيفته في إيضاح المفاهيم العلمية وبيانها، مع صرف اللغة عن أشكال التخييل الأخرى. ويُعَد لودفيج فتجنشتين وجيل غاستون غرانجي من أبرز من انخرط في هذا النشاط

(٢٨) فريدريش نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق: كتاب سجالي، ترجمة: فتحي المسكيني، (تونس: دار سيناطرا، المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠م)، المقالة الأولى، الشذرة رقم ٢، ص٤٦.

(29) G-G-Grange. **Langage et Epistémologie**, Edition, klincksieck,Paris,1979,p. 10.

(30) G-G-Grange. **Pour la connaissance philosophique**, Odile Jacob, Paris,1988, p. 177.

التحليلي العلمي للمفاهيم(٣١)، يقول غرانجي في كتابه «إسهام في فلسفة الأسلوب»: «استعمالنا للأسلوب لا يعني النموذج البسيط في التعبير، إنه نمط في تعيين الرمزية، ويعمل وفق الفكر الصوري الخالص، إننا نعي تعريف مفهوم الأسلوب، كما لو أننا نستخدمه في الرمزية»(٣٢).

إن هذه المنهجية في منظور فقه الفلسفة، ولو أنها تشترك معها في الصورة اللفظية، أي النظر العلمي في الفلسفة، فهي تُباينها في الغرض من الربط بين النشاط العلمي والنشاط الفلسفي، فإذا كانت التحليلية العلمية تبتغي دمْغ القضايا الزائفة وإقصاءها عن المعرفة، انتصارًا لمنهجية التحقُّق التجريبي، فإن فقه الفلسفة يطلب في غرضه الإبانة عن طرق التفلسف، ومكاشفة البِنى المكونة للخطاب، في حين تسلك آراء التحليلية العلمية مسالك لا تصْمُد للنقد أمام حقائق عديدة منها: أنها أرادت قصر الفلسفة على جانب أُحادي هو الجانب العلمي، بينما تُطالعُنا الحقيقة التاريخية بأن الفلسفة كانت باعثًا لنشأة العلوم، وهي أوسع من أن تُختزل في المنهج العلمي، ويظهر الاختزال في قولهم بأن الفلسفة خطاب، بينما تتسع الحياة الإنسانية لتشمل الخطاب والحياة، فضلًا عن أنهم لما استندوا إلى أدوات المنطق الرياضي واتخذوها معيارًا للحقيقة والمعنى، فاتُّهم الخطاب الفلسفي بأنه ليس من جنس اللغة الرمزية، فهو إلى الخطاب الطبيعي أقرب منه إلى الخطاب الرمزي.

وعليه، فإن السمة العلمية لفقه الفلسفة تفارق السمة العلمية التي سادت، من فتجنشين إلى جيل جاستون غرانجي؛ لأنها لا تقطع مع الإشارة كما تقطع معها

---

(٣١) جدير بالملاحظة هنا أن المرحلة المتأخرة من منهج فتجنشتين قد خففت من المبالغة في إقصاء القضايا الفلسفية، واتجهت نحو رسم منهج علاجي لها، يقول أندي هاملتون: «تُعَدُّ فلسفة فتجنشتين المتأخرة ذات طابع علاجي، إذ ترى أن المشاكل الفلسفية تتطلَّب نوعًا من النشاط الذهني العلاجي، يتمُّ من خلاله تقويضها أو إذابتها بدلًا من حلِّها أو حسمها... إن كُلَّ مشكلة فلسفية تنشأ عنها حاجة تتطلَّب العلاج بشكل دائم ومتكرر، وليس هناك منهج يمكن استخدامه بشكل نهائي لحلها. وفقًا لفتجنشتين المشاكل التي تتطلَّب العلاج هي تلك المتعلِّقة بالميتافيزيقا». انظر: أندي هاملتون، فتجنشتين و«في اليقين»: مدخل موسَّع لأهم وآخر ما كتب فتجنشتين، مراجعة وترجمة وتعليق: مصطفى سمير عبد الرحيم، (الجزائر: ابن النديم، بيروت: دار الروافد الثقافية، ٢٠١٩م)، ص٣٧.

(32) G-G-Grange, **essai d'une philosophie du style**, Odile Jacob, Paris,1988, P. 14.

التحليليـة العلمية، وتتواصل مع العبـارة العلمية من غير أن تتماهى معها، «وهكذا، يظهـر أن القول الفلسـفي، وإن اختلف عن القـول المنطقي/ العباري، واختلف عن القـول الصوفي/ الإشـاري، فإنّه لا ينفكُّ يسـتمدُّ مـن عِبارية الأول وإشـارية الثاني بحكـم أن كمال الفلسـفة يكون فـي الوصل بين المنطق والتصـوُّف، فيكون قولًا لا تتمحض فيه العبارة ولا تتمحض فيه الإشارة، وإنما يَمزج بينهما مزجًا»(٣٣).

مما سبق يتضح لنا ما يلي:

- أن علمية المنهج في بحث القول الفلسـفي، إنما هي استكشـاف معرفي على «طريقة العلماء كما نجد ذلك عند اللسانيين في تعاملهم التقني مع الظواهر الفلسـفية... وأن الوقوف على الأسباب اللغوية التي يُتوسَّل بها في إنشـاء واسـتثمار المفاهيم الفلسـفية في أصولها... هي الوسائل التي يُتوصّل بها إلى المقاصد الفلسفية»(٣٤).
- هذه الطريقة أعادت التبصير بطبيعة السؤال الأصلي «ما الفلسفة؟»، ذلك أنه ليس سـؤالًا فلسـفيًا، وإنما هو على التحقيق سـؤالٌ علميٌّ؛ لأن العلم هـو منهـج يحيط بالفلسـفة من خارجهـا، ويلتزم معها وفق مبـدأ المعرفة الموضوعية، بينما السـؤال الفلسـفي يسكن فيها وتسـكن فيه. والمعنيان متى تساكنا صعُب الفصل بينهما.

٢. خاصية التكاملية:

إن هـذه السـمة التكامليـة لفقـه الفلسـفة تُحتّمها الخصائـص البنيويـة التكوينية للقـول الفلسـفي، مـن مُحـدِّدات لغوية وظـروف إنتـاج تاريخية وأناسـية، وعوامل تتعلَّق بخصوصيـة المجـال التداولي، فهي بهـذه النموذجية في التكوين والإنشـاء تُوجِـبُ علـى الباحـث أن يسـتزيد مـن الأدوات التي يكـون مثواها ليـس فقط الآلة الفلسـفية، وإنما المفاهيم القريبة والعلوم الخادمة أيضًا. فالقول الفلسـفي تبعًا لهذا

(٣٣) طه عبد الرحمن، فقه الفلسـفة ٢: القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م)، ص٩٧.

(٣٤) المرجع نفسه، ص١١٩.

قـول متعـدِّد الأوجه والأبعـاد. وقول هذا وصفـه، فالأحرى به الاتصـاف بالتكامل والتداخـل فـي منهجه «فيسـتمدّ عناصره من آفـاق معرفية متنوعـة، فالنظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلّب التوسّل بأدوات علم المنطق، وعلم اللسان، وعلم البلاغة. والنظـر فـي مضامين الأقوال يقتضي الاسـتعانة بعلم التاريـخ وتأريخ العلم وتاريخ الأفـكار. والنظر في أفعاله يُوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وحتى علم السياسة. وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرّقـة إلـى أن تتآلـف فيما بينها ائتلافًا كمـا ائتلفت نظائرها في علـم أصول الفقه، حتى تكوّن أبوابًا متناسقة ومتداعية ينتظم بها فقه الفلسفة، ويتوحَّد بها منطقه»[٣٥].

وإن هـذه التكامليـة المنهجيـة تتنـزَّل في مسـتويين اثنيـن من مسـتويات النظر: مستوى المُباحثة عن العِلل التي تؤثِّر في إنشاء مضامين القول الفلسفي، أي التعليل السـببي، وهـذا القسـم مـن أجل «فهـم القـول الفلسـفي، وتدخل تحته الدراسـات الاجتماعيـة والتاريخيـة والسياسـية والثقافيـة للقـول الفلسـفي، أي الأبحـاث التي تتوسّل بما يُسمَّى في التراث علوم «**المقاصد**»، وهناك «**التعليل الآلي**»، أي التعليل الـذي يتعلَّـق بالآليات التي يُتوصّل بها إلى بناء صور القول الفلسـفي. ونخصّ هذا القسـم الثاني من علم القول الفلسـفي باسـم «**فقه القول الفلسـفي**»، وتندرج تحته الدراسـات اللسـانية، والبلاغيـة، والمنطقيـة، والحجاجية، والكلاميـة، والأصولية للقول الفلسفي، أي الأبحاث التي تتوسَّل بما يسمىَّ في التراث «**علوم الآلات**»»[٣٦]. يتبيَّـن لنـا أن المنهج في بحث القول الفلسـفي قـد ألزمنا -لأجل الظفـر بمطلوبه- الاسـتماعَ إلى نبض القول في العلوم الأخـرى، والإتيان بأدواتها المنهجية المقرَّرة ومفاهيمهـا الإجرائيـة الجديـدة لتحصيـل الغرض، ومـن دون هـذه الأدوات يبقى القـول الفلسـفي يغزل نسـيجه من ذاتـه، ولا يتحقَّق بالتكامليـة المنهجية والمعرفية التي أصبحت هي الشُّروط التي تجعل من عِلمية العلوم ممكنةً. ومن الأخْلَق لهذه الأدوات العلميـة أن تكون مقررة في الخطابات العلمية المعاصرة، ومُواكبة لمنطق العلوم الجديدة.

---

(٣٥) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص٢١.

(٣٦) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦م)، ص٧٣-٧٤.

ويبدو لنا أن هذا البناء التكاملي لأدوات العلوم -بقصد تفسير القول الفلسفي- يجد تفسيره هو الآخر في مرتكزين اثنين: الأوّل: يستفيد من طُلوع الطابع التركيبي والمعقّد في الفكر، وبُزوغ الحوار الجدلي بين المعارف، بديلًا عن النماذج الكلية النسقية الاختزالية. والثاني: يستخرج من البنية التكاملية في العلوم التراثية الأدوات الإجرائية التي وجدت أجْلَى نموذجٍ لها في علم أصول الفقه، الذي تحقَّقت في بنيته القيم الثلاث: الحداثية والتكاملية والوسائلية.

أما الأمر الأول الذي ينتهل من مَفْهُومي البراديغم النسقي ونظرية النمذجة، فإنه قد أضحى في الإبستمولوجيا التركيبية والفكر المعقَّد يلجأ إلى فكرة النموذج المعرفي «الذي يقود أنظمة المعرفة وأنظمة الفكر، خاصةً أن أفكارنا صارت تُطيع النموذج الاختزالي والانفصالي، ونحن في هذا غير واعين، لكن هذا هو الذي يقود نظامنا التعليمي ونظامنا المعرفي ونظامنا الفكري، بصرف النظر عن الاستثناءات الهامشية»[٣٧]. إن أسلوب النموذج تنغرس مباحثه فيما أصبح يعرف بـ«البُعْد التداولي في العلوم»، وكذا الخيارات التي يرسمها المُنمذِج، والنزعة الأداتية instrumentalisme السياقية كذلك، «فالنماذج التي تقترحها العلوم هي أدوات تُمكن من التوجُّه في حقل من حقول التجربة الإنسانية، التي يؤدِّي تعقُّدها الشديد إلى استحالة أن تكون قابلةً للانعكاس الكلي، ولو في نظرية واحدة. وبوجه عام، فإن العوامل التداولية المتدخِّلة في تكوّن بنية النظريات العلمية واشتغالها تُؤْخَذ في الاعتبار بقدر من الجدية، بحيث نجد... محاولات في الصياغة النسقية systématisation لبعد العلوم التداولي، بلغت أحيانًا مستوى الصوْرنة»[٣٨].

وبهذا يستبين لنا أن نموذجية العلمي في السياق الإبستمولوجي المعاصر، قد انتقل من ظَلامِية المفاهيم التي تُفسر كل شيء، إلى إقامة الحوار الجدلي بين المعارف من خلال النظرة الإجمالية Globalisme، التي تقرُّ «بأن الموضوع

---

(37) Moran, Edgar, **Penser Global, L'homme et son univers**, Paris: Flammarion,2015, P126/127:

(٣٨) كارلوس إيلساس مولينياس، **المقاربات النمذجية وشبيهاتها**، ضمن: **مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم**، جون فرونسوا برونشتاين وآخرون، (تونس: المركز الوطني للترجمة ٢٠١٠م)، ص١١١.

المطروح للمعرفة من قِبَل العقل جزءٌ ظاهرٌ وفاعلٌ من مجموع أكبر، وأن ندركه في البداية بصفة إجمالية، في علاقته الوظيفية بمحيطه، دون انشغال مبالغ فيه بتكوين صورة صادقة لبنيته الداخلية، التي لن يكون وجودها ووحدتها من تحصيل الحاصل أبدًا»(٣٩). لقد أصبحت الصورة الجديدة للمعرفة تناقلًا للمفاهيم من علم إلى آخر، وأصبحت المفاهيم العلمية مفاهيم رحَّالة concepts nomade ومنتشرة(٤٠).

مما سلف يتبيَّن لنا مدى التداخل المعرفي بين الأدوات العلمية؛ لأجل فهم العالم وأنظمة الثقافة الإنسانية. والفلسفة خَلِيقة بأن تُقرَأ وفق منظور التداخل المعرفي؛ كي تتحقَّق بِسِمَة التكاملية في المنهج، السمة الأكثر دورانًا في الخطابات الجديدة للمنهج(٤١)؛ درءًا لقلق التقول على فقه الفلسفة بالقدم أو بعدم الإنتاج في المنهج.

وأما الأمر الثاني فيجد نموذجه المنهجي لفقه الفلسفة في علم أصول الفقه، هذا العلم الذي ائتلفت فيه آليَّات وأدوات استمدَّت من علوم كثيرة: «فمادته: الكلام، والفقه، واللغة. ووجه استمداده من الكلام أن الإحاطة بالأدلة المنصوبة على الأحكام مبناها على تقبُّل الشرائع، وتصديق الرسل، ولا مطمع فيه إلا بعد العلم بالمرسل. ووجه استمداداه من الفقه أنه المدلول، وطلب الدليل مع الذهول عن المدلول مما تأباه مسالك العقول. ووجه استمداده من اللغة كون الأصولي مدفوعًا إلى الكلام في فحوى الخطاب، وتأويل أخبار الرسول عليه السلام ونصوص الكتاب»(٤٢). ولذا، فإن الكيفية المنهجية التي تآلفت بموجبها أدوات

---

(٣٩) المرجع السابق، ص٢١١.

(40) **D'une science a l'autre des concepts nomades**, Sous la direction d'Isabelle Stengers, Paris: Seuil,1987. P 9.

(٤١) من القواعد التي تختصُّ بها خطابات المنهج الجديدة بعد نقض قواعد البداهة والتحليل والتركيب والإحصاء ذات الأصل الديكارتي: قاعدة الوجاهة le précepte de pertinence، وقاعدة الإجمالية le précepte de Globalisme، وقاعدة الغائية Téléologique، قاعدة، le précepte de l'agrégativité. انظر: جون لويس لوموانيه، خطاب في المنهج: القديم والجديد، ضمن: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، جون فرونسوا برونشتاين وآخرون، ص٢١٠-٢١٣.

(٤٢) أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، (دمشق: دار الفكر، د.ت)، ص٥.

علمية من حقول معرفية مختلفة، هي المطلوبة ضمن تشكيل التكاملية المعرفية في فقه الفلسفة، خاصةً القيمة المكينة لمبحث اللغويات في أصول الفقه، وتفريع المباحث ضمن هذا المطلوب، فـ«لما كان التكليف (توجيه الخطاب من طرف المشرّع تجاه المتلقي وهو الفقه)، وفهم التكليف (إعادة الفقيه لخطاب المشرع)، والعمل بمقتضى التكليف (تحقُّق غاية التكليف عمليًّا) ظواهر إبلاغية وتواصلية تتمُّ عبر اللغة الطبيعية، كان الإبلاغ والتواصل الشرعيان ينتميان إلى جنس أعم هو «الإبلاغ والتعاون اللغويان»»(٤٣).

ومادة الاشتراك بين كليهما -أي بين علم أصول الفقه وفقه الفلسفة- هو الحيِّز الأوسع لعلوم اللغة والخطاب، بوصفهما مرقاة آلية أساسية إلى موضوعهما، ومثلما أن علم أصول الفقه يرسم الطريق المؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة التي حدَّدها الشارع متوسلًا في ذلك بعلوم اللغة والبلاغة والمنطق وعلم الكلام، فإن فقه الفلسفة هو المنهج الذي يرسم الطريق المؤدي إلى معرفة القوانين، التي متى تحقَّق بها العقل العربي أمكنه ذلك من اجتراح أقوال فلسفية، تُضاهي ما عند الغير من أقوال، متوسِّلًا في ذلك بعلوم اللغة وأدوات المنطق الرياضي الحديث، وتاريخ الأفكار، والتحليل النفسي والمقاربة الاجتماعية، وهذا كله على طريق التكامل بينها في صورة ائتلافية تداخلية منتجة.

ويدفعنا هذا إلى الإقرار بأن الطابع المنظومي لكلٍّ من علم أصول الفقه وفقه الفلسفة هو العلة التي جعلت مرافقهما المنهجية تتساند وتتظاهر لأجل فحص موضوعهما، خاصة وهو موضوع الخطاب. وهنا لا بُدَّ من صرف السعي إلى مكاشفة العلل الفعلية التي جعلت من فقه الفلسفة يتخذ من علم أصول الفقه نموذجًا إرشاديًّا له، وهذه العِلل تفترُّ إلى ما يلي:

أولًا: أن علم أصول الفقه ليس نظرًا في مضمون الأحكام، وإنما هو نظرٌ منهجيٌّ، وتقنينٌ للأبحاث الفقهية، ونتلمَّح هذا الوصف المنهجي في الأقوال الشَّارحة لمفهوم «علم أصول الفقه»، فهو «العلم بالقواعد التي يُتوصَّل بها إلى

(٤٣) حمُّو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م)، ص٢٦.

الفقه على وجه التحقيق، أي العلم بأحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية... وأقسامها واختلاف مراتبها من جهة، وبكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها على وجه كلّي»[٤٤]. وفقه الفلسفة هو أيضًا لا يَعْتد بمضامين القول الفلسفي، بل إن جلّ مطالبه هي الآليات التي يتشكّل وفقها القول الفلسفي، وأن الظفر بالآليات هو ظفر بروح التفلسف، فمضمون القول الفلسفي لدى فقه الفلسفة هو تجلٍّ لإعمال القواعد المنهجية المُحدّدة لبنية القول الفلسفي: مفهومًا وتعريفًا ودليلًا وسيرة. وبهذا فإن التماثل بين مرافق فقه الفلسفة ومرافق علم أصول الفقه تماثلٌ في النظر المنهجي وليس النظر المضموني.

والثاني: وُفُور الأدوات اللسانية لدى كليهما، وقد أشرنا فيما سبق إلى أساسية علوم اللغة في بِنية العلوم التراثية، لارتباط اللغة بالنص الأصلي، وللطّابع الإبلاغي والتواصلي لخطاب الشرع الذي يتوجّه إلى متلقٍ يفهم هذا الخطاب، والسمة نفسها تجري على فقه الفلسفة، الذي بلغ من إيلائه المحدد اللغوي قيمة معتبرة إلى القول بأن «المقولات ليست منطقية، ولا وجودية، وإنما لغوية، وأن كل لغة لا بُدَّ أن تكون لها مقولات خاصة تُحلّل عن طريقها الوجود، وتنقل من خلالها الفكر، وتتناقله بين الناطقين بها»[٤٥]. والآكد أن اللغة -كما هو الحال في أصول الفقه- تدخل في صميم هذا الجهاز المنهجي الناضج، فإنها في سياق منهج فقه الفلسفة ينبغي أن تكون معيارًا لغيرها، وأن واجب العقل العربي هو الوعي بإمكانات لغته الفلسفية وتأصيل حركتها[٤٦].

---

(٤٤) المرجع السابق، ص١٠-١١.

(٤٥) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مرجع سابق، ص١٢٣.

(٤٦) يرى عبد الرحمن الحاج صالح أن الوسائل التحليلية لنظام اللغة العربي قد تقهقر عندما تمّ إدخال منطق أرسطو، «فإذا كان المنطق الأرسطي قد أفاد إلى حدٍّ ما في ميدان التعليم كالتوضيح لمفاهيم النحو البسيطة بالتصنيف، وصارت أقرب إلى الأفهام من حيث ترابط بعضها مع بعض، فإن ذلك كان ضئيلًا جدًّا، فأخطر ما حدث هو طغيان هذا المنطق على النحو وتغطيته لما هو أعمق منه كمناهج الاستدلال ووسائل الاكتشاف العلمي الخاصة بالعرب... وبسيطرة منطق أرسطو على الدراسات الخاصة باللغة والعلوم الإسلامية عامة بل وتفرّده بكل تفكير وذلك بإقصائه لكل منطق آخر وكل منهجية علمية أخرى، فاختفى التفكير العربي الأصيل المبدع إلى عصرنا الحالي». منطق العرب في علوم اللسان، مرجع سابق، ص٨٩.

والثالث: تشغيل الآلـة المنطقية في الجهاز المنهجي، وبيـان ذلك أن «المنطق الصـوري سـاهم في اكتمـال أصول الفقـه بوصفه منظومـةً ممنهجةً ونَسـقيَّة، يُعنى بالترتيـب والتقديـم والتأخيـر، وتحديـد الأصـول والفـروع، وفـي أن يبـدأ بجهـاز مفاهيمـي يتحـدَّد بالتعريفات الدقيقـة -اللغوية والمنطقية معًا-... كمـا تتجذَّر آلية منهجية علمية هامة، ألا وهي أهمية تحديد المصطلحات وضبط البنية المصطلحية قبل الشـروع في البحث العلمي، وكان مبحث الألفاظ والتعريفات أو المفاهيم هو الذي اسـتفاد من المنطق وتأثّر به...»[٤٧]. وليس مرادنا الدخول في مسـألة العلاقة بيـن المنطق وأصول الفقه بيـن التقريب والتوهين، إنما يعنينا أمر المحدّد المنهجي المنطقـي الذي يخترق نسـيج كلٍّ مـن المنهج الأصولي والمنهج الفلسـفي. وليس أسـوأ في منهج أصول الفلسـفة من الإعراض عن المنطق والتقوّل بكماليته، أو في إمكانية الاسـتغناء عنـه، أو في إقامة الفصل بينه وبين الفلسـفة، بينما القول الأَخْلَقُ بالاعتبـار هـو أن المعرفة لا تنتج إذا لـم يكـن لها منطقٌ يحكم بِنيتها؛ لأن الناتج عن الفصل بينهما هو الاقتصار على النظر في المضامين الفكرية دون الأصول المنطقية التي انبنت عليها هذه المعرفة، «ولا الوسـائل المنهجية التي اسـتُعملت في تبليغها، فينقلـون -أي المشـتغلون بالفلسـفة- المفاهيـم والأحكام تقليـدًا لغيرهم، وهم لا يدرون كيف يضعون مفاهيم حديثة مثلها، ولا يهتدون إلى ضبط أحكامها بما يقوّي إنتاجيتهـا، ولا بالأَوْلـى إلى وضع هذه المفاهيم والأحكام في نسـق واحد يجمعها ويولّد بعضها من بعض، كل ذلك سبّب النقص في تكوينهم المنطقي»[٤٨].

وجليٌّ مـن هذه الإشـادة بالمنطق في صلتـه بمنهج النظر العلمـي، إرادة الظفر بصفات مفقودة في الخطاب الفلسفي العربي المتداول، والذي أصبح لا يُفرّق بين أقوال فلسفية تشترط جهادًا عقليًا معتبرًا، وبين نص أدبي متداول في الفضاء العام. فالمنطق -إذن- يُعيد للكتابة الفلسـفية صفاتها المفقودة، مثل التنسيق والاستدلال

---

(٤٧) يمنى طريف الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا، (بيروت: إبداع، ٢٠١٧م)، ص١٤٢-١٤٥.

(٤٨) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م)، ص٤١.

والتلازم والتكامل والإنتاج بما يجعلها تتحقّق بالتكامل بين الوصف العلمي والوصف الذوقي، وهي المرتبة التي تتنزّل ضمن النموذجية الإبداعية في القول الفلسفي؛ لأنها تجمع بين العلمية في المنطق والذوقية في الأخلاق.

٣. خاصية العملية:

لا يقتصر إعمال المنهج العلمي في الخطاب الفلسفي من أجل تعليله ومكاشفة بنيته على القول بما هو نسيج نصّي ملفوظ أو مكتوب، بل يتعدّى هذا المنهج إلى العمل أيضًا، وعمل الفيلسوف هنا تخصيصًا؛ إذ الفيلسوف خليقٌ بأن يكون لسان العقل وتُرجمان الحقيقة. ومن ثَمّ، تكون صفاته بموجب فضائل عقله متجليةً في سلوكه، مؤثرةً في غيره، مُعدّلة للواقع الذي يقيم فيه. وعلم القول الفلسفي في مساءلته للعمل يُسلّم في البدء بهذا الإقرار الإبستمولوجي الحاسم: «القول بغير دليل في الفلسفة لا يُقبل، والدليل بغير عمل فيها لا ينفع. إذن، فإن المقتضى النظري لفقه الفلسفة هو أن تسند الأقوال إلى الأدلة، وتسند الأدلة إلى الأفعال»[٤٩].

من هنا، أصبح العمل المقرون بالنية والقصد وإدراك القيمة موضوعًا لفقه الفلسفة، ومطلبه على التحقيق هو تعليل الفعل الفلسفي، مثلما تمت الإشارة إلى تعليل القول الفلسفي؛ نظرًا للتّصالب الحاصل بينهما، فليس الغرض من التعقُّل والتفلسف اقتناص المعاني العقلية والسعادة بتأمُّل الموجودات الكلية، وإنما لا تُقدَّرُ هذه التأملات حق قدرها إلا بقدر ما تُثمر من أفعال فلسفية، خاصةً أن «الفكر العربي قد هيّأ لولادة فلسفة الفعل L'agire Philosophie de»[٥٠].

وهذا هو السرُّ في المزاوجة بين ثلاثية: القول والدليل والعمل، فالعمل لا يقل قيمة -من حيث الوجاهة الاستدلالية- عن النظر، يقول أبو الحسن العامري مُظهرًا لهذه الفكرة: «ولهذا فإن اقتباس الحكمة وإن كان مجديًا في استصلاح النفس الحسية، فإن جدواه فيه يكون عَرَضًا؛ لأن القصد الأول من مقتبسها يكون متّجهًا

---

(٤٩) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص٣٠.

(٥٠) جرار جهامي، من مسالك التراث إلى معابر النهضة: الفلسفة في سبيل المعرفيات: دراسات ومباحث في القول الفلسفي، (بيروت: دار المشرق، ٢٠١٦م)، ص٢٠.

إلى استصلاح القوة الاختيارية، لتصير أفعاله مؤدّاة بحسب الفضيلة، ومعارفه معتقدة بحسب الحقيقة»[٥١].

يتضح مما سلف أن العمل ميزان تُوزن به أفعال الكلام، وشواهد الفلسفة المعاصرة ناطقة بهذه العبارة، ليس فقط لداعي الخُلوص إلى مواقع العمل، والكف عن مراكمة التأويلات التأملية حول الوجود، وإنما الغرض الأقصى هو تلحيم ماهية الذات في العمل، وانكشاف الفاعل في القول والعمل، فـ«بالقول والفعل ندخل العالم البشري... وحياة من دون كلام ومن دون فعل قد ماتت حرفيًا في العالم، إنها تَكُفُّ عن أن تكون حياة إنسانية...»[٥٢].

وبهذا فقد أصبح العمل أداة تفسيرية في الفلسفة وعنصرًا مَكِينًا في منهج تحليلها، وصارت صفة تداولية الفلسفة، والصفة التبادلية بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية، والإقرار بمعيارية العمل في تفكير الفيلسوف، مُلزمة في إنشاء منهج في بناء القول الفلسفي، يُوقظ في العقل العربي تحصيل القدرة على التفلسف بمعزل عن الفلسفة الخالصة المتعالية، وبمَقرُبة من المجال التداولي، الذي متى كان نافذًا في الإنشاء الفلسفي، انتفت الغرابة عن العقل العربي، وتَصَالبت عبارته مع عادات العرب في التعبير والتبليغ. فوصْل الفلسفة -إذن- بالإطار العملي ومسائل المجال التداولي، وإبقاء الآصرة بين أقوال الفيلسوف وأفعاله، يفيد في اتباع المتلقي لأفكار الفيلسوف والموافقة على ما يفكر فيه، فالعمل -إذن- مخزون ثقافي وأداة تفسيرية مُنتجة، والشاهد الأناسي على هذه الفكرة «أننا نقوم بالفعل من خلال إحاطتنا بالمخزون المشترك، ومن غير استفادة من المنظور العام الذي تُقدِّمه النظرية. كان البشر يعملون على نحو جيِّد من خلال المتخيّل الاجتماعي قبل أن يصلوا إلى مرحلة التنظير لأنفسهم»[٥٣].

---

(٥١) أبو الحسن العامري، **الأمد على الأبد**، ضمن أربع رسائل فلسفية، تحقيق: سعيد الغانمي، (بغداد، بيروت: جامعة الكوفة، دار التنوير، ٢٠١٥م)، ص١٨٦.

(٥٢) حنا أرندت، **الوضع البشري**، ترجمة: هادية العرقي، (بيروت: جداول، ٢٠١٥م)، ص ١٩٨، ٢٠٠-٢٠١.

(٥٣) تشارلز تايلر، **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة: الحارث النبهان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ٢٠١٥م)، ص٣٨.

إن مـا ينبنـي على صرف السـعي إلى قيمة العمل، هو إجـراء المُماثلة التالية في فقه الفلسـفة: مثلما كان القول الفلسـفي موضوعًا للنظر العلمـي وفق مبدأ المعرفة الموضوعية، فإن الفعل الفلسـفي لا يشـذُّ عن هذا المطلب، فهو ينظر فيه أيضًا من جهـة أنه «عبـارة عن ظواهر سـلوكية موضوعيـة تضبطها قوانين محـدَّدة، مثلها في ذلـك مثل الظواهـر الاجتماعية، وهذا يعني أن هذا المتفلسـف مطالبٌ بأن يُحصِّل فرعًا علميًّا ثانيًا نطلق عليه اسم «علم الفعل الفلسفي»، أي العلم الذي يتخذ ظواهر العمـل الفلسـفي موضوعًـا لـه، متوسـلًا فـي ذلـك بالمناهـج المقرَّرة فـي مجـال المعرفة العملية»[٥٤].

إن الجـزء الثانـي مـن مباحـث فقـه الفلسـفة -كما يتضـح- يدور حـول الفعل الفلسـفي مـن أجل تعليـل بواعثه، وقد اصطلح طه عبد الرحمـن على هذا المبحث في سياق تحليلي آخر باسـم «السـيرة الفلسـفية»، التي مبناها العام أن «الفيلسـوف بقـدر ما يسـلك وفق مضمون كلامـه، تَعظُم منزلته في القلـوب. وعلى العكس من ذلك، بقدر ما يُبْدي من الخروج عن هذا السلوك، يقلّ قدره في النفوس»[٥٥]. وأما منهجها في النظر فهو يماثل دراسـة القول الفلسـفي من جهة الآليات المنهجية التي يتوسّـل بها، فهو بدوره يَفترُّ إلى قسـمين اثنين: «التعليل السببي»، أي التعليل الذي يتعلَّـق بالبواعـث التي تؤثـر في حصول الفعل الفلسـفي... أي يتعلَّق بظروف إنتاج هـذا الفعل، وهناك «التعليل الآلي» أي التعليل الذي يتعلَّق بالكيفيات التي يتحصَّل بها الفعل الفلسـفي، أي -بإيجاز- يتعلَّق بأدوات إنتاج الفعل الفلسـفي[٥٦]. وقصد الأول هو فهم الفعل الفلسـفي، والثاني فقه الفعل الفلسـفي، وهنا لا بُدَّ من التلويح بأن هذين المبحثين وإن اشـتركا في إسـناد الفعل الفلسـفي وجودًا وعدمًا أو حركة وسـكونًا إلى المفاعيل المادِّانية مثل السـلطان أو الاقتصاد، إلا أن بينهما من الفرق ما يجعل الأولى تتقفّى هذه المفاعيل إثباتًا لنسـبية ومنظورية الفعل الفلسـفي، ومن ثَـمَّ القـدح فـي قيمتـه، بينما يـروُم منهج فقه الفلسـفة إنـارةَ الدروب نحـو الإنجاز،

(٥٤) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص٧٥.

(٥٥) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص٢٠٠.

(٥٦) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص٧٥.

والظفر بجوانب المفارقة والمُطابقة ما بين أقوال الفيلسـوف وأفعاله، وما بين فعل الفيلسـوف ومجاله التداولي؛ إذ المجال التداولي للفيلسـوف هو الذي يرسم كيفية الفعـل، ويخترق كيفية السـلوك ويطبعهـا بطابعه المتميِّز، فليـس هناك نموذجية في الفعل الفلسفي بإطلاق، فما يكون نموذجيًّا ومقدرًا في فعل الفيلسوف ضمن سياق تداولي مخصوص، لا يكون مثله في مجال تداولي آخر، وإن لزم البحث عن الكلِّي بينهما، إلا أن ذلك ليس مبررًا كافيًا لإلزام المُتفلسف العربي -مثلًا- بفعل مُتفلسف ينتمي إلى مجال تداولي آخر.

ومـن ثَـمَّ، فـإن معيار المجـال التداولي هـو الذي يرسـم النموذجية فـي القول والفعـل الفلسـفيَّيْن. ومـا الإيماء إلى الفعل الفلسـفي إلا من أجـل أن تُعطَى القيمة للعمل والرسوخ فيه، لأجل إيجاد اللُّحمة المفقودة بين المعنوية الفلسفية والقصدية السـلوكية، التي مزقها الاعتقاد في صلاحية الفلسـفة الخالصـة. وإذ تبيَّنت لنا هذه الصفـات الملازمة لمنهج النظر العلمي إلى الفلسـفة، فإن التالي هو إظهار المعالم الأساسية لموضوعات فقه الفلسفة، والنتائج التي تُثمرها هذه الممارسة على القول الفلسفي وآفاق ذلك بالنسبة للمتفلسف العربي.

رابعًا: تقنيات المنهج

قبـل صـرف القول إلـى التقنيات الفلسـفية، لا بُدَّ من لفت النظـر إلى مفهومين أساسيَّيْن ينبني عليهما القول، هما: مفهوم العبارة ومفهوم الإشارة، فالعبارة تقترب فـي مدلولهـا مـن القـول العلمي في كليتـه، والإشـارة تقترب من القـول الأدبي في ذوقيتـه. فما هو علمي خالص في العبارة، يكـون ذوقيًا تداوليًا في الثاني، فالعِباري العلمـي ارتقـاء متواصل في العلوم، والإشـاري تَذَوُّق متواصل فـي مراتب الفنون. والقـول الفلسـفي -كما تمّت الإشـارة- فيه من العلمية نصيب، وفيه من الإشـارية نصيب، فلا هو بالعِباري الخالص على صورة التصور العلمي أو القانون أو النظرية، لتجـذُّره فـي مجال تداولـي مخصوص، ولا هـو بالمُدرك الأدبـي المحض؛ لدوام توسُّله بالمبادئ العقلية في التفكير.

ومن ثَمَّ، فإن كلا البيانَيْن «طريقان في الكلام متباينان، فما يصدق على أحدهما

لا يصدق على الآخر، فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدلُّ الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدلُّ الثانية في هذه الاستعمالات على معانٍ متقلّبة، وحيث تصرّح الأولى بجميع أجزائها، تضمر الثانية بعضها»(٥٧). ونحن هنا سنأخذ بهاتين الصورتين من البيان إلى الموضوعات التي عليها مدار تنزيل المنهج العلمي، قصد التأمل في عناصرها وضبط دقيق آليات تركيبها؛ لأجل رسم معالم التفلسف على عادات البيان العربي في التعبير والتبليغ، والموضوعات الكبرى التي هي محل هذا النظر العلمي، أو بالأحرى محل رصد لتقنيتها تَفْتنُّ إلى: تقنية الترجمة، وتقنية المفهوم، وتقنية التعريف، وتقنية الدليل، وتقنية السيرة الفلسفية.

أ. الترجمة:

من الضروري إقامة التفرقة في الترجمة ما بين النقل الحرفي الذي يقابل اللفظ باللفظ، أو المعنى بالمعنى(٥٨)، وما بين التحويل فيما أصبح يُتداول تحت اسم الترجمة التأصيلية. فالتحويل هو وعي بالعناصر الإشارية المُلْتَحمة بالنص الأصلي، ومن اللّازم صرف هذه الجوانب الإشارية في الترجمة، واستبدالها بما هو من المجال التداولي للمترجم؛ درءًا لقلق العبارة أو المصادمة مع كليات الفلسفة الطبيعية، ذلك أن ضيق التفلسف العربي في التاريخ، قد جاء من توهُّم عجز اللغة العربية عن الإيفاء بمعاني النص الأصلي، ومن أن الفلسفة هي ثمرة لقوة العقل المجرد المفصول عن المعنوية والقصدية، والقول الأخْلق بالقبول الذي أثمره إعمال المنهج العلمي أن للترجمة تقنيات ومراتب، فالتقنية توجب «أن نأخذ بالمضمون المشترك من العبارة ونجتهد في نقله على ما هو عليه، ولا نصير إلى تركه إلا بدليل يُثبت بطلانه، بينما الواجب في الإشارة أن نترك مضمونها

---

(٥٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص٧٦.

(٥٨) «إن من يطّلع على نصوص النقلة والفلاسفة الأُوَل بنوع خاص، يفتقد إلى فصاحة اللغة، وسلامة التعبير، وجمالية الأداء اللفظي، فضلًا عن كون بعضهم قد صاغوا العربية وفقًا للبنية اللغوية اليونانية أو السريانية». انظر: جيرار جيهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤م)، ص١٥٧.

الخاص ونستبدل مكانها مضمونًا يلائم المجال التداولي للمتلقي، ولا نصير إلى الأخذ به إلا بدليل يثبت ملاءمته لهذا المجال»(٥٩).

فحياة الفلسفة -إذن- لا تأتي إلا من هذين الشرطين وهما: «التبصُّر بالإشارية الغربية وتلمُّح جوانب العبارية فيها»، و«استثمار الإشارية العربية وملاحظة الجوانب الإبداعية فيها». وإذا كانت مراتب الترجمة المعهودة: الترجمة التحصيلية التي تقع في آفة الحرفية اللفظية، والترجمة التوصيلية التي تقع في آفة الحرفية المعنوية، والترجمة التأصيلية التي ترتفع بالترجمة إلى صورة تركيبية بين العقلي/ الكلي والخيالي/ الإشاري، فإن العلة في تقدير شكل الترجمة التأصيلية هي بُعدها التربوي التعليمي؛ لأننا كنَّا بالأمس نتلقَّى الفلسفة من أجل تخزينها في الذاكرة وحفظها، بينما «الفلسفة اليوم تستهدف تغيير العقل، ولا يمكن تغيير العقل دفعة واحدة، بل لا بُدَّ من تربية العقل على الفلسفة، وهذه التربية العقلية الفلسفية تقتضي زمنًا قد لا يكون بالقصير، وعلى هذا فإن الترجمة ينبغي أن تكون مُربّية للعقل على التفلسف خطوة خطوة»(٦٠). بأن تكون بيانية في حكم الرعاية للمتلقي، كيْما يكون تفلسفه ونقله يراعي لسانه العربي، ويراعي بناءاته التركيبية كذلك، وليس إضفاء فائض القيمة على اللسان في التفلسف مجرّد انزياح متعمد من «اصطلاح اللسان إلى معجمية الفلاسفة، وإنما هو اللسان ذاته يقول ما سيتخيّره منه الفلاسفة ليشاركوا به أقوامهم ثم لينتبذوا به منحى غير معهود»(٦١). وبذلك تكون الفلسفة مرصوصةً مع اللغة التي ينطق بها الفيلسوف.

ب. المفهوم:

ليس مفهوم المفهوم في سياق فقه الفلسفة، ذلك المُدَرك العقلي الموصوف بالكلية والتجريد؛ لأن هذا من آثار الفلسفة الخالصة التي جمَّد الاعتقاد فيها أسباب الانطلاق في الفلسفة العربية؛ لأن المفهوم لا ينفكُّ عن اللفظ وعن اللافظ(٦٢).

---

(٥٩) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص٩٠.

(٦٠) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، مرجع سابق، ص٤٤.

(٦١) عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل**، (تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧م)، ص١٦.

(٦٢) .يقول سليمان بشير ديان في سياق تحليله لمناظرة أبي سعيد السيرافي مع متَّى بن يونس، =

ومـن ثَـمَّ، فقد أصبح مفهوم المفهوم في الفلسـفة يدل على «المـدرك العقلي الذي يُحصّلـه المخاطـب من اللفـظ الذي تلقّاه، والفهـم ليس مجـرّد الإدراك العقلي... وإنمـا هو تحصيل المخاطب لمدرك عقلي، أو هو تحصيله لمفهوم مخصوص من اللفـظ»(٦٣). ومن ثَمَّ، فإنه مـن الضّروري أن نميز بين الإصلاح العلمي الذي يدور حـول الاشـتراك العقلـي فـي المفهـوم، والتأثيـل المأخـوذ مـن الجوانـب الإشارية للمتلقي.

والمتفلسـف العربي لا يتحرَّر من الجمود على المفهوم الفلسـفي الآتي بطريق الترجمة إلا بالاستثمار في إمكانات لغته العربية، التي متى استند إليها ألهَمته العمل بطريقيـن فـي تأثيـل المفاهيـم: **الأول هـو التأثيـل المضمونـي** الـذي يمـارس فيـه المتفلسـفُ التأثيـلَ اللغـوي، ويسـتثمر في طبقات معنـاه الغنيَّة، وتحـت هذا النوع يسـكن كلٌّ من: **التأثيل الاسـتعمالي**، ويستثمر في سـابق الاستعمالات للمفهوم في مجـال التـداول، وفيـه **التأثيل النقلي**، وبموجبـه يقتبس المصطلحات الفلسـفية من اللغـة العاديـة، أو يرتفع بالمعنى من كثافته الحسـية إلى لطافتـه المفهومية. لذا، فإن «معظـم المصطلحـات اللغوية العربية مسـتمدٌّ مـن عالم الحس والمشـاهدة، عالم الصحراء والمدينة، عالم الطبيعة والمادة. والاصطلاح الفلسفي يشكّل امتدادًا لهذه العوالـم... والصحيـح أيضًـا أن إمكانيـة الاشـتقاق والتوليـد جعـلا العقـل العربي يخوض مجالات الفلسفة ورِجْلاه تلامسـان الأرض دومًا»(٦٤).

= بخصوص معيار معرفة صحيح الكلام من سقيمه: هل هو لغوي أم منطقي؟: «وتُمثل هذه المناظرة بحق صورة حداثية مدهشة؛ إذ نجد صدى لموقف السيرافي في طرح إميل بنفينيست، على الرغم من تباعد المسافة الزمنية بين الاثنين، بأن مقولات الفكر التي يوردها أرسطو هي ذاتها مقولات اللغة اليونانية؛ وحين نرى معارضة نحويّ القرن التاسع عشر السيرافي لكونية المنطقي متّى بن يونس بدعوى أن «الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يُتوصَّل إليها إلا باللغة»، يُدهشنا مدى توافق دعواه مع ملاحظة بنفينيست أنه: «مهما كانت عمليات الفكر مجرّدة أو مخصصة، فإن التعبير عنها يكون من خلال اللغة»». انظر كتابه: دعوة إلى العقلانية حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث اليوناني، ترجمة: طلعت فاروق محمد، سعيد فارس حسن، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م)، ص٣٨.

(٦٣) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج٢، مرجع سابق، ص٦٤.

(٦٤) جرار جهامي، من مسالك التراث إلى معابر النهضة: **الفلسفة في سبيل المعرفيات**، دراسات =

والثاني: التأثيل البنيوي، ويندرج تحته التأثيل الاشتقاقي، والتأثيل التقابلي، والتأثيل الحقلي، والفيلسوف لا يفتأ يستثمر هذه الأنواع المختلفة من التأثيل في تأصيل المدلولات الاصطلاحية لمفاهيمه وتوسيع مجال إجرائيتها، فاتحًا فيها آفاقًا استشكالية واستدلالية غير مسبوقة لم تكن لتنفتح له بدونها(٦٥). جليٌّ -إذن- أن التأثيل يقابل الاصطلاح العلمي المجرّد، فهو تزويد لهذا الإصلاح بالمُضمرات اللغوية الخاصّة الجارية على عاداته في التعبير والتبليغ، وبهذا تتجدَّد الطاقة الدلالية للمفاهيم العربية: «وهل حياة المفهوم الفلسفي إلا هذه الحركية في المدلولات الاصطلاحية التي يبعثها الوصل بالمخزون الدلالي والرصيد التأثيلي للمفاهيم الفلسفية العربية!»(٦٦).

وجدير بالملاحظة أيضًا في مستوى تحليل المفاهيم ومُكاشفة عناصر تركيبها، أن الفيلسوف لا يتوانى عن إدخال المعاني الإيمانية التي يرتكز عليها في تفلسفه. والأقوى أن فلسفته بأجمعها قد تكون تعبيرًا عن معانٍ إيمانية مُضْمرة، يعمل الفيلسوف في ورشته على استعمالها واستبقاء أشكالها الفلسفية؛ ولذلك فإن من الأمور العائقة عن الإبداع الفلسفي -فضلًا عن الأسباب اللغوية- الأسباب الإيمانية، بمعنى أننا نحن العرب والمسلمين لم نعد نُفكر بالإيمان في التفلسف، بل جرى الوهم أن شرط التفلسف هو القطع مع الإيمان، بل إن مفاهيمنا الفلسفية يجب أنْ تُستنبط من النظر المجرد أو أننا نحذو حذْو الأمم الأخرى التي تحققت بالتفلسف «بعد أن كان الإيمان أساس رؤيتنا إلى العالم ومفتاح صناعتنا للتاريخ.

= ومباحث في القول الفلسفي، مرجع سابق، ص٢٠-٢١. وتأكيدًا لهذه الحقيقة فقد اعتبر علماء اللسان المعاصرون «أن العناية بالحس والتمسُّك بالمشاهدة المباشرة عند النحاة خاصة، والعلماء العرب عامة، كانت كبيرة جدًّا في ذلك العصر ولم يُسبَقوا في ذلك في أيّة حضارة أخرى في القديم. وقد أكثر ابن جني من التنبيه على ذلك في جميع كتاباته. قال عن النحاة: «إنما يُحيلون على الحس ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفّتها على النفس» (الخصائص١/ ٤٨). وقال: «إن طريق الحس موضع تتلاقى عليه طباع البشر ويتحاكم إليها الأسود والأحمر». (١/ ٤٩). وقال أيضًا: «وإذا حكّمنا بديهة العقل وترافعنا إلى الطبيعة والحس فقد وفَّينا الصنعة حقَّها». (١/ ٥٣). انظر: عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، مرجع سابق، ص٩٥.

(٦٥) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص٨٢.

(٦٦) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص٩٧.

وهكذا، لم نعد نُفكر بواسطة إيماننا، بل لم يعد الإيمان يُفكر بين أظهرنا، حتى كأن الإيمان من نصيب الغافلين منا»[٦٧].

ومقتضى هذا أن من سمات التحقق بالإبداع الفلسفي أن يصبح الإيمان مُولِّدًا للمعاني ومُحفِّزًا للعقل كي يُبدع المفاهيم ويُعدِّل في السلوك نحو الخيرية، ولا تنتسب أُمَّة إلى الإيمان اليوم مثل أُمَّة الإسلام، فهي إذن الخليقة بهذا الدور والمسؤولة عن بثِّ المعاني الإيمانية ونشر رموزها في الفكر وفي العلوم. وإلى قريب من هذا المطلوب أشار فريدريش هيجل في فقرات من نصوصه العديدة التي خصَّصها لفلسفة الدين، حيث قدَّم بعضها سنة ١٨٢١م وأخرى في سنة ١٨٢٧م، وآخرها سنة وفاته ١٨٣١م: «إن مطلوبنا من الفلسفة ليس أن تجعل الدين موضوع بحث لها، بل المطلوب منها هو بالأحرى أن تجعله أساسًا مفروضًا في كل شيء. فالدين ينبغي أن يكون بمقتضى جوهره ما لا يمكن لأيِّ أمر جديد في حياة الإنسان أن يحصل من دونه»[٦٨]. ولا تخفى إذن مشروعية التوسل بالمعالم الإلهية في تقرير المفاهيم الفلسفية أو المعاني الإيمانية بوصفها مقولات معرفية. ويبقى أمام هذا الأمر المبادرة إلى شَحْذ الطبع باستكْداد الفكر، لئلا يجنح المُتفلسف إلى صرف المعاني الإيمانية في سيره الفكري، مطمئنًا إلى طيب الدَّعة وروح التواكل من غير اجتهاد، وإقبال على تفهم المعنى الحقيقي للتفلسف.

ج. التعريف:

يسري قانون العِباري والإشاري أيضًا على عنصر التعريف في بنية القول الفلسفي، فالتقرير هو جانبه العِباري، والتمثيل هو جانبه الإشاري، وما فات أصحاب الفلسفة الخالصة -خاصةً في السياق العربي- هو التداخل الحاصل بين التقرير والتمثيل في التعريف الفلسفي، فالقول الفلسفي في السياق الإبداعي، نجده -فضلًا عن إيراد المفاهيم الفلسفية في صورة تقريرية عِبارية يحسبها القارئ

---

(٦٧) طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، ج١، المفاهيم الائتمانية، الرباط: دار الأمان، ٢٠٢١، ص٢١١.

(٦٨) هيجل، جدلية الدين والتنوير: «من دروس فلسفة الدين لهيجل»، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي: كلمة، ٢٠١٤م)، ص٢٩.

خالصة- يورد الأمثلة والتشبيهات والمقارنات التي لن يكون مصدرها إلا المعارف المشتركة والوقائع المألوفة، «بل بمعاطاة شؤون الحياة وصيرورتها والتجربة الفعلية. فالمثال مِثالٌ في النفس والخيال، والحق صِدقٌ في الفعل، والصادق صلةٌ وصل بين ما في الأذهان وما في الأعيان»(٦٩).

وبهذا، فإن المعرفة الفلسفية تُنَاوِبُ بين جانبها التقريري المفهومي الذي يجنح دومًا إلى الحد، والتمثيل الذي يجنح دومًا إلى التعيين. وقيمة التمثيل في سياق فقه الفلسفة تتعيَّن من جهة أن معه تكون «سهولة التعاطي مع المثال، ويُسْر التمثيل السردي مقارنة بما يتَّسم به التعيين الحدِّي من عسر ووعورة. فإذا كان الجواب عن السؤال بحسب التعريف والمفهوم هو ضبطٌ نهائيٌّ وحاسم يدَّعي بالضرورة ثبات الموضوع المطلوب، فإن الجواب -بحساب التمثيل عامة والتمثيل الحكائي تحديدًا- هو في حقيقته إدامة لحال السؤال، وعدم تجاوز لوضع الطلب؛ ذلك أن النماذج تفترض تعيينات مختلفة للمطلوب، ولا تسعى إلى بلوغ يقينية الحد. وإذا كان مطلب التعيين الحدِّي المفهومي هو ضبط المعرّف بحدِّه وتمييزه في حدوده عما سواه، فإن مطلب التعيين التمثيلي أن يفتح مجالًا واسعًا لمختلف مظاهر المطلوب، وأن يصله ما أمكن بغيره من المُشَاكَلات والمناسبات، مما يجعلنا أمام حالة تزهين للسؤال المعرفي تعارض تمامًا ما يطمح إليه التعيين المفاهيمي من تقدّم وتجاوز»(٧٠).

ونظرًا إلى هذه الوجاهة في إظهار قيمة التعريف التمثيلي الذي يستمدُّ أدواته من المجال التداولي الأصلي للمتفلسف العربي، فلا بُدَّ -كي تنساب المفاهيم الفلسفية- من إحقاق الجمع بين جانب التمثيل وجانب التقرير في صوغ التعريف، ومستلزم هذا إسكان التمثيل بما يتوافق والمقتضيات التداولية، وصرف التمثيلات المقتبسة من مجالات التداول الأخرى؛ لأنها لا تؤدي الغرض ولا تأخذ باليد ولا

(٦٩) جرار جهامي، من مسالك التراث إلى معابر النهضة، الفلسفة في سبيل المعرفيات، دراسات ومباحث في القول الفلسفي، مرجع سابق، ص٢٢.

(٧٠) فاكر يوسف، المعرفة بين المفهمة والسرد، (تونس: مسكيلياني، ٢٠١٧م)، ص٢٢٥، أعمال ندوة (من قضايا التفاعل بين العلوم).

تربط حبل الاشتراك مع المتلقّي. يتعيَّن إذن دور التمثيل في الاستعانة به على تقرير المعاني الفلسفية وإمضاء نفوذها في الجمهور المتلقّي. إن التمثيل ينغرس أكثر إذا كان الفيلسوف قادمًا إلى الفلسفة من العلوم الأخرى، مثل إقبال أفلاطون على المعالم الرياضية وإمضاء مقولاتها في فلسفته، أو إقبال أرسطو على العلوم الطبيعية وإمضاء مفاهيمها في فلسفته، حيث إنَّنا نلاحظ طريقتهم في التمثيل انطلاقًا من تَدَرُّبهم في المعاني الرياضية أو المعاني الهندسية، ومثال ذلك «أن كلَّ من تدرَّب في المعاني الهندسية، [ثم حظي بالعلوم الإلهية، فإنه يستعين بأصول الهندسة] على تقرير المعاني الإلهية، ويدَّعي أنها كلها شواهد وآيات تدل على عظيم صنع الله عزَّ اسمه للصالحين من عباده، وعلى قدرته السارية في عالمي العُلو والسفل»[٧١]، ثم يشرع بعدها في تفصيل معانيه الفلسفية مستعينًا بأصول الطبائع إن كان طبيعيًّا أو بأصول الهندسة إن كان هندسيًّا.

د. الدليل:

يستلزم القول منهجيًّا أن الخطاب الفلسفي ليس بالدليل الاستنتاجي الخالص، وإنما يزدوج في فعله التدليلي بجانب إشاري آخر هو التخييل، في صورة أُمثولات مثل أُمثولة الكهف عند أفلاطون، أو قَصص مثل قصة زرادشت نيتشه الذي يقدم شاهدًا أمثل على أن القول الفلسفي مُركَّب تحليلي يُزاوج بين الغنائي والفكري، أو في صورة أحلام واستعارات ومجازات، فهذه جميعًا ترسم جانب التخييل في القول الفلسفي. وتُعد الرائعة الخالدة لابن طفيل في الفلسفة العربية «حي بن يقظان» أقوى شاهد على تكاملية الدليل والتخييل بأسلوب القَصَص الفلسفي؛ لأنه ربط طريق الاستنتاج المنطقي بأودية الخيال العربي، واكتشف قارة معرفية جديدة، هي الأدب الفلسفي، أو أسلوب الجمع بين الحكمة والقصيدة.

إن الرواية الفلسفية التي افتتحها ابن طفيل «الفيلسوف العصامي» حكاية فلسفية وتعليمية ساحرة، وبهذا اخترع ابن طفيل الرواية الفلسفية قبل أن تخترع في الغرب

---

(٧١) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد: الفصل الثالث عشر [مستويات اللغة وأنماط التمثيل]، مجموعة رسائل أبي الحسن العامري، مرجع سابق، ص٢٢٠.

بقرون، تصوُّر ابن طفيل جعلنا نكتشف مراحل المعرفة السبع في شكل روائي تعليمي، وهي المراحل التي تقود -حسب تصوُّره- من الإدراك الحسي إلى مرحلة النورانية العليا[٧٢]. لا بُدَّ للقول الفلسفي -إذن- من أن يخفف من تماهيه بالاستنتاج المنطقي بوصفه معيارًا في بناء الدليل، ويتفاعل مع عناصر التخييل الأدبية المستمدة من مجاله التداولي، ولا لباس أجدى له أمام هذا التحدي من لباس الحِجاج؛ لأنه «أغنى من البرهان؛ إذ يتقدَّم فيه المضمون على الصورة، والقيمة على الواقعة، كما يتقدَّم فيه الإلزام والتفاعل على الفعل»[٧٣].

والقول الفلسفي المعاصر يُحَاقق هذا الاعتبار، فهو قول أصبح في لُحمة مع الأدب، وفي لُحمة مع الخيال، والعقلانية الجديدة -التي تعالت فيما سبق بالاستنتاج المنطقي[٧٤]- أصبحت عقلانية معترفة بحدودها اليوم. والأقوى أن الفلسفة مع هيجل وفريدريش نيتشه ومارتن هيدجر، قد دشَّنت الانعطافة الجمالية في السياق الغربي، الانعطافة التي صيَّرت الفن إلى أداة من أدوات إدراك العالم والعمل فيه، وصورة الفيلسوف الجديدة لا يمكن إلا أن تكون نموذجًا إدراكيًّا يتوازن فيه الجمال التخييلي والمنطق العقلي، وأمام هذا فإن الرحيق المنهجي الذي يجمعه الفيلسوف يُثمر ما يلي:

- حياة الدليل الفلسفي لا تُثمر إلا عندما تتداخل بنيته الاستنتاجية المشتركة ببنية تخييلية خاصة.
- التخييل هو منهج التدرُّج بالمتلقي في تحقيق الارتياض العقلي المطلوب. وبهذا فإن إحياء التفلسف منوط بالاستثمار في أقدر الأسباب التداولية التي بين يديه «حتى إذا اطمأن إلى أن قريحة المتلقي قد استعدت للتجريد المطلوب، ارتحل به إلى الممارسة الاستنتاجية

---

(٧٢) جون فرونسوا دورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة: إبراهيم صحراوي الجزائر، (بيروت: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٩م)، ص٣٠-٣١.

(٧٣) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص٨٤.

(٧٤) انظر: أرنيست كاسرر، فلسفة التنوير، ترجمة: إبراهيم أبو هشهش، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م)، بخاصة فصل: الطبيعة والمعرفة الطبيعية في عصر التنوير، والفصل الذي رصد ما أسماه المؤلف بـ«منطق الخيال»، مشكلات علم الجمال الأساسية.

الصريحة، وقد أصبحت في غاية المناسبة لما استأنس به من التخييل الجميل»(٧٥).

هـ. السيرة الفلسفية(٧٦):

تُحيل السيرة الفلسفية إلى سؤال الفعل، لكن ليس الفعل بوصفه موضوعًا كُليًا،

---

(٧٥) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٠٥.

(٧٦) تواردت كلمة السيرة الفلسفية في الموروث الفلسفي العربي الإسلامي، تحت أسماء منها «السيرة الفاضلة»، و«السيرة العادلة»، و«سيرة الفلاسفة»، و«سيرة المتوحد»، و«السيرة الأمامية». وقد أشار أبو بكر الرازي في نصَّيْن له: «الطب الروحاني» و«كتاب السيرة الفلسفية»، إلى سمات السيرة الفلسفية أو الصورة النموذجية التي يجب أن يكون عليها الفيلسوف، يقول الرازي: «إن السيرة التي سار بها وعليها أفاضل الفلاسفة هي بالقول المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل، إلا من بدأ منهم بالجور والظلم وسعى في إفساد السياسة». **الطب الروحاني**، مرجع سابق، ص٩١. ويقول كذلك: «أقرب عبيد الله جلَّ وعزَّ إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم. وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعًا: «إن الفلسفة هي التشبُّه بالله عزَّ وجلَّ بقدر ما في طاقة الإنسان»، وهذه جملة السيرة الفلسفية». محمد بن زكريا الرازي، **السيرة الفلسفية**، جمعها وصحَّحها: بول كراوس، (دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م)، ص١٠٨.

كما ظهرت كلمة السيرة أيضًا في نصوص أبي الحسن العامري في حديثه عن المُلابس لصناعة الحكمة والمؤثر لها على غيرها من أنواع المشتهيات؛ فإن هَمَّه -أي طالب الحكمة- يتَّجه إلى «العناية بتطهير نفسه، واستصفاء أخلاقه، واستغزار معاله، واستكمال آدابه. فيرى إكرام نفسه متعلقًا بتخليتها عن العُجب والنزق، وتبعيدها عن الجهالة والخور، ورياضتها على الانقياد للحق، وتشريفها بالهداية للخلق، علمًا منه بأن الإنسان الكامل هو الذي استحكمت دُربته على هذه السيرة، واستولى مرانه على هذه السجية. فإن الله جلَّ جلاله عدل ولا يحب إلا العدل، وإنه طاهر لا يحب إلا الطاهر». **الأمد على الأبد**، مرجع سابق، ص٢٠٢.

كما نجد عند ابن باجة في «تدبير المتوحد» إشارات إلى «سيرة المتوحد» والوصف السلوكي الذي يَليق به، منها قوله: «والمتوحِّد الظاهر من أمره أنه لا يجب عليه ألا يصحب الجسماني، ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسميته، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم... يكون المتوحد واجبًا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، فلا يُلابسهم إلا في الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة أو يُهاجر إلى السير التي فيها العلوم إن كانت موجودة... السيرة الأمامية هي الأمر الطبيعي للنفس، وهي واحدة، تضادُّ سائر السير، وهي كثيرة، والكثرة غير طبيعية للنفس...». ابن باجة، **تدبير المتوحد**، تنسيق: سامي بن أحمد، (تونس: سراس للنشر، ٢٠٠٩م). ص١٠٥، ١٩٦.

وإنما أفعال الفيلسوف الذي يجتهد بعقله ويجاهد بإرادته، طالبًا إحقاق قيم فكرية أو عملية، يُبصر من منظوره أنها لسان الحقيقة وتُرجمان الفضيلة. لذا، فإن منهج فقه الفلسفة سيجد وهو يقرأ الفعل شكلين اثنين يكوّنانه. الأول: عباري كلّي مشترك يعكس القيم العالمية بمعزل عن اختلاف مجالات التداول. والثاني: إشاري يختلف باختلاف مجالات التداول، والكلمة التي تصف الأول هي النموذجية، والثاني هي الشُّذوذية.

وبناءً على هذه القسمة الثنائية، يمكن الترقي في البيان قليلًا، صارفين القول إلى ذكر مواصفات الجانب النموذجي في الفعل الفلسفي، المبني على أمور أربعة: «أحدها: موافقة ظاهر الفيلسوف لباطنه. والثاني: موافقة فعله لقوله. والثالث: لزوم هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يؤخذ عنه بوصفه معلمًا. والرابع: التغلغل في هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يُقتدى به بوصفه حكيمًا»[٧٧]. فثمة إذن فضائل أربع يرتاض الفيلسوف عليها حتى تكون صادرة عنه من غير فكر ولا تكلُّف: «الصدق» و«العمل» و«العلم» و«الحكمة». وهنا أخذٌ بيَدِ العمل الفلسفي إلى التحقُّق الأخلاقي في السلوك؛ درءًا للتصور السائد عن الفلاسفة من أنهم أهل العقل المجرّد، ومطالب السعادة في منظورهم تنحصر في تعقل الموجودات وتجريدها في مفاهيم نظرية وعامة. ويسمي أبو نصر الفارابي هذا الصنف من التفلسف المجرّد بـ«الفلسفة البتراء، والفيلسوف الزُّور، والفيلسوف البَهْرج، والفيلسوف الباطل»[٧٨].

والوصف الجامع لهذه الأصناف -كما يرسمها الفارابي- ابتغاؤهم تعلُّم العلوم النظرية من غير تعويد النفس على الأفعال الفاضلة. بينما الصورة الأخلق تُحاجِجُ على أن «الفيلسوف الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولًا، ثم العملية ببصيرة يقينية. ثم تكون له قدرة على إيجادها جميعًا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم»[٧٩]. واللافت في هذا

(٧٧) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص٨٤.

(٧٨) أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ص١٢١.

(٧٩) المرجع السابق، ص١١٨.

المقطع ليس مسألة تحصيل العلوم نظريًا ولا حتى المواطأة نحوها، إنما الأخذ بها إلى الاستعمال في الفضاء العمومي أو إيجادها هناك، وبهذا يكون وضع الفلسفة ليس للنفع الشخصي أو الفائدة الجزئية، بل يُقصد بها دومًا المصلحة الكلية. ومعلوم أن ما يَعمُّ الموجودات جدواه يُحتَاج إليه أكثر مما يكون مقصورًا نفعه على شخص واحد.

إلا أن هذه الصورة النموذجية للفيلسوف لا تحجب عنا صورة أخرى مقابلة، هي الشُّذوذية بوصفها مُكوِّنًا إشاريًا. فالفيلسوف أحيانًا قد يأتي أفعالًا تخرج عن القواعد المُقرَّرة في مجاله التداولي، مما يدعو إلى التمييز بين نوعين من الشُّذوذية الفلسفية: «الشُّذوذية الإيجابية وهي التي تُحيي أو ترسِّخ قيم الصدق والعمل والعلم والحكمة... وهناك الشُّذوذية السلبية، وهي التي تُميت هذه القيم أو تضرّ بها في هذا المجال»(٨٠). فالأولى خادمة للنُّموذجية الفلسفية المبنية على فضائل أربع، والثانية هادمة لهذه الفضائل. وتقنية السيرة تأخذ بهذه المقولات لكي تعلل بها أفعال الفيلسوف، مستندة إلى أدوات علمية عديدة، فهمًا لبواعث السلوك وتفسيرًا لها، وهنا تظهر لنا أفعال فلسفية موافقة للنموذجية وأخرى معاندة لها.

وأمثلة ذلك من الأسئلة حول سير الفلاسفة، ما هو معنى الجنون الذي اشتُهر به نيتشه وهل من صلة خفية به مع فلسفته؟ لماذا أنهى جيل دولوز حياته بالانتحار؟ ولماذا قتل لوي ألتوسير زوجته خنقًا حتى الموت؟ كيف لفيلسوف مثل مارتن هيدجر أن يتخلَّى عن مبدأ الالتزام الفلسفي وينخرط في سياسة الأنظمة الشُّمولية؟ لماذا ناصر جون بول سارتر الثورة الجزائرية رغم أن وطنه فرنسا هو المحتل؟ وفي المقابل: لماذا لا نجد فقيهًا أو صوفيًا أو متكلِّمًا انتحر في تاريخ الثقافة الإسلامية؟

إن تقنية السيرة ليست بعيدة عن تساؤلات العقل المعاصر، بل هي وثيقة الصلة به. فـ«تحت عنوان فلسفة الفعل يطرح المحدثون الأسئلة الكبرى في الفعل: سؤال النقد في الفعل، الفعل والسلوك، السببية في الفعل، سيكولوجية الإرادة، كيف أن مصير الذات بيدها، نقد الفعل الإرادي، التصور البِنيوي للفعل، الفعل والحدث،

---

(٨٠) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص٨٥.

السؤال الأنطولوجي «الكياني» ما هو الفعل»[81]. وهذه الأسئلة تُعَدُّ أدوات مساعدة في فهم وتعليل الفعل الفلسفي خاصة كما يتعيَّن في سلوك الفيلسوف أو سيرة الفلاسفة.

بِناءً على ما سبق، من لازم النظر العلمي إلى الفلسفة، وتجديد السؤال حول ماهيتها بنقل الهاجس من التفكير من داخل الفلسفة، إلى النظر من خارجها، فإننا نستجمع النتائج فيما يلي:

أولًا: ترابط حركة التفلسف والاستمداد من اللغة، وهذا بدوره يقتضي الوعي بالنسبية اللغوية، ومن ثمة النسبية الفلسفية، مما يُفْسح المجال للمتفلسف العربي كي يستثمر في نظامه اللغوي وإمكاناته الفكرية، فيُعيد توظيف المنهجية العلمية في نموذجها اللساني، كي تتحقق ترجمته بالإنتاجية، ومفاهيمه بالإبداع، وتعاريفه بالتمثيل، وأدلته بالتخييل، وسيرته بالنموذجية.

ثانيًا: هذه المنهجية في رسم معالم المنهج نحو التفلسف، ليست منهجية بحثية -مع كونها الأساس الأوَّلي لها- وإنما هي منهجيةٌ في كيفية التفلسف، إنها منهج المنهج، مثلها مثل لغة اللغة، ولأنها هكذا فقد لَزِم اكتسابها، وإكساب المتلقي العربي أدواتها المنهجية. فضلًا عن أن هذه المنهجية من سماتها اللافتة التداخل بين العلوم، والانفتاح على شُعَب المعرفة المنطقية واللغوية والاجتماعية والأدبية والتاريخية، مما يخلق برنامجًا تكوينيًا متكاملًا يُحرِّر الفكر العربي من الميل إلى المفهوم الواحد في الرؤية، ويحرر العلوم من ظاهرة النزَعات التي أصبحت تتشكَّل بين ميادينها.

ثالثًا: هذه المنهجية لا تخصُّ القول الفلسفي وحده، وإنما تصلُح أدواتها لتحرير العلوم الاجتماعية في العالم العربي من ظاهرة النقل المقصوص؛ لكي تُكسبها أدوات الاجتهاد المرصوص، فيتساءل عالم النفس وعالم الأناسة وعلم الاجتماع عن أشكال الترجمة للكتب الاجتماعية المنقولة؟ وهل اصطلاحاتها

---

(81) Vincent Descombesn, **L'action,Notion de philosophie**, sous la directuin de Denis Kambouchner,Folio essais,Paris p 104/174.

عِبارية خالصة أم أن هناك عناصر إشارية مضمرة ملازمة لها؟ وهل تعاريف العلوم الاجتماعيـة ذات صبغـة تقريرية أم تمثيلية؟ وهل أدلتهـا نتاج الواقع الخالص أم أن بنية الدليل فيها تُساوق التخييل؟ وهكذا تتوالد التساؤلات.

وإن القصـد مـن هـذه التماثليـة بيـن منهـج فقـه الفلسـفة وتنزيلـه علـى العلوم الاجتماعية، هو إعادة الدور المنسي للمنهج الفلسـفي، أي دور التأسيس الفلسفي للعلوم الاجتماعية، مع فارق في مدلول هذا التأسـيس، في كونه تزويدًا لها بأسـئلة منهج المنهج، وليس استحواذًا نسقيًا على خصوصيتها كما كان مع فلاسفة الأنساق الكلية، الذين يجعلون من نتائج العلوم صورة مطابقة لتأملاتهم الفلسفية.

الباب الثاني

تَخْلِيق النفس وتفْعِيل الأفكار

من عالم المعنى إلى عالم الواقع

الفصل الثالث
بين التعقُّل والتخلُّق
كيف الطريق إلى الارتياض بمكارم الأخلاق؟

أولًا: في دواعي الاهتمام بالموضوع

لو أننا صوَّرنا واقع الإنسان المعاصر في سياق ثقافة ما بعد الأخلاق[1] بتصوير جامع لقلنا إنَّه إنسان غافل[2]، ومادة غفلته هي سهوه عمَّا هو موكول له حقًّا، وانغماسه في مُلهيات أخرى تصرفه عن معالي الأمور وأقومها، أو على التحقيق تصرفه عن مادة حياته أو حياة قلبه، فهو في الظاهر قد تمكَّن من تسخير العالم لحاجاته، لكنه في الباطن قد اختار مسلك الغفلة وتغييب الذات عن القيم الروحية التي تعيد له الحياة. لذا تراه لا يتوقَّف عن طلب المشتهيات لنفسه، غير آبِهٍ بانقلاب نتائجها عليه في القريب أو البعيد، متخذًا من فكرة «الحق» دليلًا ووسيلة لمشروعية أفعاله. حتى طار في العقول مفهوم جديد للإنسان هو «**الحيوان المطالِب بالحقوق**». وبالرغم من أن ظاهر هذه الكلمة في مصلحة الإنسان، فإن باطنها هو طمسٌ وحجب للنُّور الروحي المبثوث فيه.

---

(١) يقول جيل ليبوفتسكي واصفًا ما يسميه بـالعتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية: «لم تعد إلزامات الواجب المغالية هي التي تُغذِّي الثقافة اليومية، ولكن الرفاهية وحركية الحقوق الذاتية، لم نعد نُقر بإلزامية أي ارتباط، إلا الارتباط بذواتنا». أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، (بيروت: نماء، ٢٠١٨م)، ص١٤.

(٢) من سمات الإنسان الغافل كما يرسم ذلك الحارث المحاسبي: طول الأمل، ونسيان ذكر المعاد إلا بالخاطر، والإعراض عن الخير، ومنها يتولَّد التسويف والوقوع في الآثام، أما الإنسان المتيقِّظ عكس الغافل فسماته هي: تقريب الأجل، ومراقبة الموت، والفكر فيما يصير إليه الإنسان بعد الموت، والاستغنام في كل ساعة من حياته قبل انقضاء أجله. انظر: الحارث المحاسبي، بدء من أناب إلى الله، ويليه آداب النفوس، تحقيق: مجدي فتحي السيد، (مصر: دار السلام، ٢٠٠٨م)، ص١١٩، وأبواب أخرى من الكتاب، انظر: ص٩٣، ص٩١.

وبيـان ذلـك أن الحـق هنا قـد أخذ معنـى مائِلًا؛ لأنـه يميل إلى المشـتهيات أو الثقافة الاسـتهلاكية ميلًا واضحًا، ويَقترف من الأفعال ما يجعله موصوفًا بالشُّـرود والإخـلاد إلى نموذج الحيـاة الزاحفة بدلًا من الحياة العارجة، فالإنسـان المعاصر المـا بعـد أخلاقي قد وجد في فلسـفة الحق دليلًا للعمـل، لا بموجب العقل، وإنما عملًا بموجب الغريزة النفسـية التي لا تعرف للروح طريقًا؛ لأنها تشـعر وتُفكر من ذاتهـا، وتأبى الخروج من هذه الحُجب النفسـية الكثيفة التي أورثتها حركة الحداثة بوصْفها «ذلك المزيج غير المسـبوق تاريخيًا من الممارسـات والصيغ المؤسسـاتية (العلـم، والتكنولوجيـا، والإنتـاج الصناعـي، والتمديـن)، ومـن الأسـاليب الجديـدة فـي العيـش (الفردانيـة، والعلمنـة، والعقلانيـة الذرائعيـة)، وكذلـك مـن أشـكال التوعُّـك الجديـدة (الاغتـراب، وانعـدام المعنـى، والإحسـاس بالتفكُّك الاجتماعي الوشيك)»[٣].

إن الإنسان المعاصر الذي يتشرَّب القيم النهائية لثقافة ما بعد الأخلاق -خاصة قيمتي المُتعية والنرجسـية- قد اسـتولت على مُلكه الأهواء وغلَبه الطبع الإنسـاني المائـل. وهاتـان الصفتـان مـن طبيعتهمـا حب التـرأُس وحب التسـيُّد علـى القوى الروحية في الإنسـان، وتم لها ذلك التسـيُّد مع ثقافة الإنسان المعاصرة، ولو أحببنا وصفها لقلنا: إنها الثقافة الغافلة التي ترأَسـت فيها القوى الشهوانية، وتسيَّدت على الروح الإنسـاني. لهذا فإن الإنسان المعاصر في حاله الأخلاقي ما يزال يرتسم عليه وصـف الحـارث المحاسـبي رغم تعاقـب الأزمنة: «فهـو محترفٌ للتفريـط، معتادٌ للبغـي، شـغوفٌ بالتسـويف، مجبـولٌ علـى المَلل والنسـيان، وهو موصـوف بعدم العـزم، مطبـوع على الأمل، منعوت بالجزع عند الشـدة، وبقلَّة الشـكر عند النعمة، مولعٌ بالانخداع والاغترار»[٤].

ولأجل هذه الحال، حقيقٌ بنا المُفَاتَشَـةُ عن الطرق التي نُعيد للإنسـان المعاصر بواسـطتها مـادّةَ حياتـه، أي أن يتيقَّظ ويتحفَّـظ من جديد، ويتحرَّر من السـهو الذي

(٣) تشارلز تايلر، المتخيَّلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م)، ص١١.

(٤) الحارث المحاسبي، بدء من أناب إلى الله، ويليه آداب النفوس، مرجع سابق، ص١٢٠.

استغرق حياته، وأصبح حاكمًا على أفكاره وأقواله وأفعاله؛ لأن «عبارة حرية [في القول الفلسفي المعاصر] لا يمكن أن تعني فقط مجرَّد غياب عوائق التأثير الخارجية، بل يجب أن تتضمن غياب السدود الداخلية أيضًا، سواء أكانت تعني روادع نفسية أو قلقًا»(٥). وكيما تتحقَّق البُغية في أن ينهض هذا الإنسان من جديد، ويَهزم في مُلْكه هذا الترأُس والتسيُّد للقوى الشهوانية والأهواء، وأن يستبدل مكانها القوى الروحية، ويرسم المنهج الذي تبقى بموجبه هذه القوى مستولية على الملك الإنساني من جديد، فإن الميراث الأخلاقي -خاصة عند ابن عربي- في طليعة المصادر الأساسية التي يمكن لها أن تُنير الدروب للإنسانية من جديد، وذلك عن طريق الأخذ بيد الإنسان من حال الغفلة الطوعية إلى حال اليقظة القصدية. وما نأخذه ضمن غرضنا من البحث هو المنهج؛ لأجل بلوغ هذه المقاصد، حيث إننا سنركز على دور العلوم العقلية في إحداث الارتياض من جديد على مكارم الأخلاق، تلك المكارم التي غفل عنها الإنسان المعاصر وهجرها بحجة أنها إلزامية ومؤلمة وضيّقة، وما درى أن هذه الأحكام -التي ظَاهرها العقل- هي من موجبات التخيّل لا من موجبات التعقُّل، ومن مستلزمات الوهم الذي يأتي في صورة العقل فيُلبّس على الإنسان الفعل العقلي الصحيح والصائب. ولأجل فك عُقَدِ هذا الإشكال، فإننا نبسط الإشكالية المركزية في الصورة الآتية:

ما الكيفية التي تكون بواسطتها العلوم العقلية أو المعاني العقلية أداةً للارتياض بمكارم الأخلاق، وسَببًا موصلًا إلى الإنسان المتيقّظ؟

وعن هذه الإشكالية المركزية تتفرّع تساؤلات جزئية أخرى نصوغها في الآتي:

ما هو مدلول منظومة المفاهيم الثلاثة الآتية: العلوم العقلية، ومكارم الأخلاق، والارتياض؟ ما هي الوسائل العقلية والأخلاقية التي تتحرّرُ بموجبها الروح وتصير واقعًا تربويًّا؟ وما هي ثمرات هذا الارتياض بالعلوم العقلية على صورة الإنسان؟ ما هي أبعادها النفسية والتربوية؟

---

(٥) أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، ترجمة: جورج كتورة، (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٥م)، ص٣١٢.

ثانيًا: مفاهيم مفتاحية

إن ما تجب الإشارة إليه، قبل صرفِ القول إلى بسط مفاهيم الدراسة، أننا لن نخوض في المعاني على طريقة المعاجم بالبحث في المدلولات اللغوية أو تَعْداد المعاني في الاصطلاحات العلمية السائدة، وإنما سنقتنص المعنى الخادم لمسار الإشكالية العام، والمعنى الذي نظفر به من سياق النسق العلمي العام الذي تنتمي إليه أقوال ابن عربي نفسه؛ لأن الغرض هو فقه معاني الكلمات الواردة؛ كي تُعين القارئ من البداية على فهم المبنى الذي تقصده هذه الدراسة.

١. العلوم العقلية:

تُتداول هذه العبارة المركَّبة في مجالات تصنيف العلوم؛ ولأن موضوعنا هو وصف العبارة وشرحها، فلن نتَّجه إلى سياق المدح أو الذم للعلوم، بل إننا نتقصَّدُ الغرض من وضع هذه المفردة، خاصةً أنها -أي العلوم العقلية- مفهومٌ قلقٌ تارة، واحْتِجَاجِيٌّ تارة أخرى، أي إنه استُعمل بوصفه أداة لنقد منظومة العلوم النقلية. ومن ثَمَّ، فإن العلوم العقلية والعلوم الحِكمية والفلسفية ألفاظ متقاربة في استعمالاتها العديدة، يقول ابن خلدون إظهارًا لهذه الفكرة: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصَّة بملَّة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلِّهم ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليقة، وتُسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»[٦]. وإذ عُرف هذا -كما جاء في النص المذكور- فإننا نستنتج ما يلي:

- العلوم العقلية اختصاص إنساني بوجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الطبيعية، فبرغم أن الإنسان هو آخر الموجودات الطبيعية، فإنه أول الموجودات العقلية التي اختُصَّت بهذا التركيب بين التكوين الطبيعي والتكوين الروحي، فالميزة في هذا «أن باطنه مشتملٌ على كل إمكانات الكون الكلي، ذلك أنه حقَّق في ذاته بوصفه كونًا أصغر انعكاسًا لصفات الكون الأكبر»[٧].

---

(٦) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٥٣١.

(٧) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين: السّهروردي، ابن سينا، ابن عربي، ترجمة: عمر نور الدين، =

- الاستواء في التوزيع العادل لهذه الأفعال العقلية، وفي هذا يقول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت R. Descartes: «إن الصواب أعدل أشياء الكون توزّعًا بين الناس... وإن القدرة على الحكم الجيد، والتمييز بين الحقيقة والخطأ، وهي ما يُسمى على وجه التحديد صوابًا أو عقلًا، متكافئة بالطبع لدى جميع الناس، وكذلك على أن تنوُّع آرائنا لا يحصل من كون البعض أكثر تعقُّلًا من البعض الآخر، بل من كوننا نسوق أفكارنا على دروب مختلفة»[8].

وإذ تبيَّن لنا الوصف الكوني للعلوم العقلية من حيث هي منزعٌ عقلي إنساني يولِّد العلوم الكونية كذلك، فيجدر بنا أن نُشير إلى الشيء الذي يقابل هذه العلوم المسمَّاة بالعقلية، وهل هذه المقابلة تُوجب التعارض والضديَّة التنافريَّة، أم أنها في تداخل معرفي مع ما يقابلها من العلوم الأخرى؟

يُشير أبو الحسن العامري إلى صنف العلوم العقلية أو الحكمية بقوله: «وأما العلوم الحكمية فهي تفتنُّ أيضًا إلى صناعات ثلاث، إحداها حسية: وهي صناعة الطبيعيين، والثانية عقلية: وهي صناعة الإلهيين، والثالثة مشتركة بين الحس والعقل: وهي صناعة الرياضيين. ثم تنزلش صناعة المنطق من الصناعات الثلاث منزلة الآلة المعينة عليها»[9]. والمُلابس لهذه الصناعات لا يقلُّ قيمة عن الملابس لصناعات العلوم المليَّة، ولا يوجد بينها وبين هذه الأخيرة مدافعة أو عناد؛ إذ إن فوائدها -أي العلوم العقلية- حسب ما يرى العامري هي:

- الأُنس باستكمال الفضيلة الإنسانية، باستيلائه على حقائق الموجودات، والتمكُّن من التصرُّف فيها.
- الخُلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع جلَّ جلاه من أصناف الخليقة، والتحقق لعِللها ومعلولاتها، وما تتَّصل به من النظام العجيب، والرصف الأنيق.

= (مصر: آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م)، ص١٦٤.

(٨) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م)، ص٤١-٤٢.

(٩) أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص٨١.

- الارتياض في مطلب البرهان على الدعاوى المسموعة، والسلامة من وضمة التقليد للمذاهب الواهية»[١٠].

يظهر إذن أن العلوم العقلية متعدِّدة في موضوعاتها، وغرضها متكامل: أخلاقي، وعلمي ومنهجي. فالأول مَداره التحلي العملي بالأخلاق الفاضلة التي يوجبها العقل، والثَّاني علمي تجريبي مداره اكتشاف القوانين الطبيعية، والثَّالث منهجي مداره إتقان المنهج المنطقي والميزان المعرفي الذي يعرف به صحيح الفكر من خطئه، ويعرف به باطل الاعتقاد من حقَّانيته، وخير الأفعال من شرِّها.

أما إذا صرفنا النظر إلى أبي حامد الغزالي، فإننا نجده بعد أن قسَّم العلوم إلى قسم شرعي وآخر عقلي، وقسَّم الشرعي إلى أصول هي: علم التوحيد، والتفسير، وعلم الأخبار، وفروع -أو علم الفروع العملي- وهي: حق الله تعالى، وحق العباد، وحق النفس، وقسَّم العلم العقلي أيضًا فجعله في ثلاث مراتب هي: العلم الرياضي والمنطقي، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، فإننا نجده يقول قولًا غير معهود فيما يخص العلم العقلي، ووجه هذا نلاحظه من حيث دمجه للعلم العقلي بالتصوف، يقول الغزالي مبيِّنًا هذه الحقيقة: «اعلم أن العلم العقلي مفرد بذاته، ويتولَّد منه علم مركَّب يوجد فيه جميع أحوال العلمين المفردين، وذلك العلم المركَّب علم الصوفية، وطريقة أحوالهم، فإن لهم علمًا خاصًّا بطريقة واضحة مجموعة من العلمين، وعلمهم يشتمل على الحال، والوقت، والسماع، والوَجْد، والشوق، والسُّكر، والصحو، والإثبات، والمحو، والفقر، والفناء، والولاية والإرادة، والشيخ والمريد، وما يتعلَّق بأحوالهم مع الزوائد والأوصاف والمقامات»[١١].

وهنا يعدُّ الغزالي التصوف من العلوم العقلية حال تَركُّبها لا انفرادها، ووجه هذا الإقرار -فيما يظهر لنا- أن التصوف من العلوم العقلية العملية، فالعقل -كما يتعيَّن في الممارسة الإسلامية خاصة في قطاعها الأخلاقي التكاملي- ليس أداة معرفية منفصلة عن التقويمات الأخلاقية العملية، بل إن معناه لا يكتمل، وصورته

---

(١٠) المرجع نفسه، ص٨٣.

(١١) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والتوزيع، ٢٠٠٣م)، ص٢٣٠.

لا تتضح، إلا بعد أن يجمع الإنسان في سلوكه بين أفعال القلب وأفعال الجوارح، ومَنْ دمج بينهما في سلوكه فهو العاقل على الأتم.

يظهر لنا -إذن- أن العلوم العقلية لها وجه نظري، وثمراته هي العلم الإلهي وعلوم الطبيعة والرياضيات، وآلة هذه جميعًا هي الآلة المنطقية؛ ووجه عملي، وثمراته هي علم الأخلاق والتصوف وسياسة النفس. والغرض من هذه العلوم هو بناء السلوك الأخلاقي القويم على أسس عقلية أو علمية، وإلى هذا الدور والمعنى للعلوم العقلية يشير أبو بكر الرازي في كتابه **«الطب الروحاني»**، فالعُلوم العقلية تُماثل «الطب الروحاني» من حيث المعنى والقَصْد عند الرازي؛ لأنه -أي الطب الروحاني- يعني «الإقناع بالحُجَج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تَقْصر عما أُريد بها ولئلا تُجاوزه»[١٢].

وهذه الطريقة في التوجيه نحو النماذج الأخلاقية المُثلى، عن طريق الإقناع ومخاطبة العقل بالدليل العلمي والشَّواهد النفسية[١٣]، نستطيع استجلابها والتحاور مع فصولها؛ لأجل إصلاح أخلاق النفس اليوم، بدفع الأخلاق المذمومة واطّراح العوائد العائقة عن المطلوب، وصَرف الجواذب نحو المُلهيات الخارجية، خاصةً أن صفة الثقافة اليوم أنها باتت مُنغرسة في الفردانية، ويتملّكها ميلٌ شديدٌ إلى كسر الإلزام الأخلاقي، والانهماك في السعادة الفردية النفسية.

٢. الارتياض:

يتخذ لفظ الارتياض مدلولًا عقليًا وآخر أخلاقيًا، **فالأول**: هو تحصيل الدُّربة على التحرُّر من التخيُّلات والأوهام، والرجوع في الأحكام إلى القوة العقلية المسنودة بالوحي الإلهي وحدها، كي لا يُقاد الإنسان بالأوهام والتخيّلات.

---

(١٢) محمد بن زكريا الرازي، **الطب الرُوحاني**، ضمن: رسائل فلسفية، جمعها وصححها: بول كراوس، (دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م)، ص٢٩.

(١٣) يقول العز بن عبد السلام: «فالمعرفة أعلى من الاعتقاد، والإيمان المبني عليها أشرف من الإيمان المبني على الاعتقاد، والتلفُّظ المُرتَّب عليها أفضل من الترتُّبُ المُرتَّب على الاعتقاد». **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، مرجع سابق، ص٢٦.

والثاني: هو الرياضة الروحية وتكرار الأفعال المحمودة وتكلُّف اقترافها كي تصبح راسخة وثابتة، تصدر عن النفس بسهولة ويُسْر. فالارتياض -تبعًا للشق الثاني من المدلول- يدخل في باب الوسائل التي تُكتسب بها الأخلاق، وبيان ذلك «أن التدريب العملي والممارسة التطبيقية -ولو مع التكلُّف في أول الأمر، وقَسْر النفس على غير ما تهوى- من الأمور التي تُكْسِب النفس الإنسانية العادة السلوكية، طال الزمن أو قَصُر... وحين تتمكَّن في النفس تكون بمثابة الخُلق الفطري، وحين تصل العادة إلى تلك المرحلة تكون خلقًا مكتسبًا، ولو لم تكن في الأصل الفطري أمرًا موجودًا»[14]. وثَمَّ استعمال لفظي آخر متقارب في المبنى والمعنى -على حدٍّ سواء- هو لفظ الرياضة، وفي هذا جاء شرح الرياضة عند ابن عربي بالقول إنها «تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وتحمُّل الأذى... ومعنى (تهذيب الأخلاق) تنقيتها وتطهيرها مما لا يليق بها و(ترك الرعونة) وهي الحمق والاسترخاء والعجلة (وتحمّل الأذى) الذي يصدر عن الخلق والعفو عنهم والاستغفار لهم»[15]. وقد جاء في حدِّها أيضًا أنها «تمرين النفس لإثبات حسن الأخلاق، ودفع سيِّئها»[16]. أو على حد تعبير الغزالي أبي حامد: «تمرين النفس على الخير ونقلها من الخفيف إلى الثقيل باللطف والتدريج إلى أن ترتقي إلى حالة يصير ما كان عنده من الأحوال والأعمال شاقًّا سهلًا»[17].

واللافت للنظر هنا هو اختصاص الرياضة بالجانب الأخلاقي أكثر من الجانب العقلي، ويبدو أن هذا قول مقصود، يجد أصله في أن العمل بالأخلاق يوسِّع المدارك العقلية، ويُنمي التفكُّر الإنساني بما لا يُنميه العقل المجرَّد، وانطلاقًا من

(١٤) عبد الرحمن حسن حبنَّكة الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، ج ١، (دمشق: دار القلم، ٢٠١١م)، ص٢٠٨.

(١٥) ابن عربي، **الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلَّى لأهل الذكر من الأنوار**، المتن وهو رسالة الأنوار، والشرح وهو الإسفار، لعبد الكريم الجيلي، تحقيق: إبراهيم الكيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ص٩٥. الكلام المسوَّد من شرح الجيلي.

(١٦) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، تحقيق: عثمان الجويمدي، (بيروت: دار القلم، ٢٠٠٤م)، االقاعدة رقم ٦، ص٧٨.

(١٧) أبو حامد الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، مرجع سابق، ص١٤٩.

هذا المعنى للرياضة الذي تصفو فيه النفس كي تكون مؤهَّلة لتلقي المعاني وانتقاش صور العلوم فيها، يساند هذا الفعل -أي الارتياض والرياضة- فعل آخر هو المجاهدة الذي يحمل في معناه بذل الجهد في المستوى العقلي، أي: الاجتهاد، وبذله في المستوى الإرادي، أي: الجهاد، وفي هذا يقول محمد بن عجيبة شارحًا مفهوم المجاهدة من حيث إنها: «فطم النفس عن المألوفات وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات، وخرق عوائدها في جميع المجالات... وهي ثلاثة: **مجاهدة الظواهر بدوام الطاعات وكف المُنهيات، ومجاهدة البواطن بنفي الخواطر الرديئة، ودوام الحضور في حضرة القدسية، ومجاهدة السرائر باستدامة الشهود وعدم الالتفات إلى غير المعبود»**[١٨].

وإذ تقرَّر هذا، فنحن جُدراء بأن نصرف القول إلى أن الارتياض أو المجاهدة أو الرياضة[١٩] تتنزَّل ضمن نسق العمل التزكوي، الذي ينبني على الإقرار بأن القوة الروحية لها الأثر الأعمق في نفس الإنسان، فهي التي تكشف طاقة النفس وتأخذ بيد الإنسان من الجذب الطيني إلى الجذب الروحي التكاملي، وفي هذا المقام تظهر القيمة الحقيقية للإنسان؛ لأنه صَيَّر الروح خليفة على النفس وسائسة لها، وأصبحت حركة النفس أو سكونها استجابة لما تُوجبه الروح من ترقٍ في قيم الإيمان، التي بدورها ترتفع بالوجدان والسلوك إلى الهيئة الأخلاقية المحمودة.

٣. مكارم الأخلاق:

تتباين معاني الجملة المركَّبة «مكارم الأخلاق» من حيث ما تحتويه من قيم خُلقية محمودة، وقلَّما نجد من يقف على حقيقتها ومعناها على طريقة الحد المنطقي أو الرسم التعريفي، وفي المقابل نجد من يُعدِّد فوائدها ويُكثر من الإشادة بها من حيث إنها ضرورية وأساس العلاقات الاجتماعية بين الإنسانية التي لا

---

(١٨) ابن عجيبة، معراج التشوُّف إلى حقائق التصوف، تحقيق: أبو سهل، (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م)، ص٢٥.

(١٩) من الأهداف التي ترسمها الرياضة الروحية في الفكر الفلسفي المعاصر: «تعلُّم العيش الحسن، تعلُّم الحوار، تعلُّم الموت، تعلُّم القراءة». للاستزادة انظر: جون غريش، العيش بالتفلسف: التجربة الفلسفية، الرياضة الروحية وعلاجيات النفس، مرجع سابق، ص٤٣-٥٠.

يمكن حصرها في تبادل المنافع الاقتصادية من غير مكارم الأخلاق، والقول الأكثر معقولية أن استخدام «مكارم الأخلاق» يُراد به الأخلاق المحمودة التي يؤسِّس لها الشرع ويقتبسها العقل، فقد جرى وضع هذا المصطلح لكي يكون معبرًا عن الفضائل الأخلاقية المحمودة، بما أن لفظ الخُلق يدخل في معناه كلٌّ من الصفات السيئة والصفات الحسنة التي تصدر عن الحال أو الهيئة التي عليها الصورة المعنوية للإنسان.

والقارئ لما جاء في المدونات الأخلاقية يتلمّح هذا الإظهار لمكارم الأخلاق، من حيث تعديد الأفعال وليس من حيث استقراء الماهيات، مع إجراء المفتتح في الغالب بالإشارة إلى الحديث النبوي الشريف: «إنما بُعثت لأتمم مكارم - وفي رواية: صالح الأخلاق»[٢٠]، ثم الانتقال إلى جمع هذه المكارم في أفعال حميدة، يكون الغرض من الإشارة إليها دفع النفس إلى التحلّي بها واكتسابها كي تصبح عادة وسجيّة، ومثال ذلك ما جاء في كتاب الطبراني «مكارم الأخلاق» الذي جعل المكارم في أبواب وقال: «هذه أبواب في مكارم الأخلاق التي ينال بها المؤمن الشرف في حياته، ويرجو فيها النجاة بعد موته... ومن هذه المكارم الواردة في صيغة أبواب فضل تلاوة القرآن وكثرة ذكر الله والصمت إلا من خير، وحب المساكين ومجالستهم، حسن الخلق، فضل لين الجانب وسهولة الأخلاق وقرب المأخذ والتواضع، فضل الانبساط إلى الناس ولقائهم بوجه طَلق، فضل الرفق والحلم والأناة، فضل الصبر والسماحة، فضل من يملك نفسه عند الغضب...»[٢١].

ويسلك أبو حامد الغزالي أيضًا مسلك تعداد المكارم، عندما يكون حديثه في بيان مكارم الأخلاق، فيقول: «مكارم الأخلاق من أعمال أهل الجنة، قول لطيف يتبعه فعل شريف، مكافأة المحسن بأكثر من إحسانه، صاحب مكارم الأخلاق هو الذي لا يحوجك أن تسأله، ولا يزال يعتذر ضد اللئيم الذي لا يزال يفتخر، والتغافل عن زلل الإخوان والمسارعة في قضاء حوائجهم، وطرح الدنيا لمن يحتاج

---

(٢٠) رواه البخاري في «الأدب المفرد»، رقم ٢٧٣.

(٢١) انظر: الطبراني، مكارم الأخلاق، تحقيق: فاروق حمادة، (دمشق، دار القلم، ٢٠١٠م).

إليهـا»[٢٢]. وبيّـن من هـذا أن المكارم هي الصفات الحسـنة التي تصدر عن النفس الإنسانية، وبيّن أيضًا أن المكارم ليست معانيَ جامعة مانعة، أو أبوابًا يمكن حصرها في قيم أخلاقية مرسومة، بل هي لا متناهية من حيث تجلّيها، ولا بُدَّ هنا من الوعي بـأن نظام الأخلاق في الإسـلام قد أعرض عـن نظرية الفضائـل الأخلاقية اليونانية المحصورة في أربع: **العفة والشجاعة والروية والعدل**، ورسم نظام الأخلاق رسمًا مفتوحًا ممدودًا، والمسوغات التي شرّعت لهذا الاعتبار هي على التوالي:

- أن الأخلاق هي بعدد أفعال الإنسان، فلمّا كانت هذه الأفعال أكثر من أن تُحصى، كانت الأخلاق مثلها لا تُحصى.
- أن الفعـل الخلقـي الواحـد ليس رتبة واحدة، بل هو رتـب متعدِّدة، قد لا تقـف عنـد حد، فمثـلًا الصبر وصبر الصبـر، والقوة وقوة القـوة وغيرها، بمعنى أن يتولَّد من الفعل الخلقي فعلٌ آخر يختلف عنه في المرتبة.
- أن الأخـلاق هـي طريق إدراك معنى اللَّامتناهي، وليس التعداد كما سـاد بذلـك الاعتقاد، ذلـك أنه لما كانت أفعال الإنسـان لا تتناهى ورتبها هي الأخـرى لا تتناهـى، صـار الشـعور بهذا المعنـى في عموم هـذه الأفعال أقرب إلى الإنسان منه في أفعال مخصوصة كأفعال الحساب[٢٣].

وهذا الاختصاص بانفتاحية الأخلاق عكس حصرها في الفضائل الأربع -كما هي في الأخلاق اليونانية- كان قد لاحظه ابن عربي في تناوله لسؤال الكم في عدد الأخلاق في «الفتوحات المكية»، لمّا كان السـؤال «كم خزائن الأخلاق؟ الجواب على عدد أصناف الموجودات وأعيان أشخاصها، فهي غير متناهية من حيث ما هي أشـخاص، ومتناهيـة مـن حيـث ما هـي خزائـن، وسُـميت خزائن لكـون الأخلاق مخزونة فيها اختزانًا وجوديًا، وإنما جعلت خزائن لما تتضمَّنه في حُكْمِ من اتصف بها من الصفات التي لا نهاية لوجودها»[٢٤]. وجليٌّ هنا التمييز بين المرتبة الوجودية

---

(٢٢) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص١٥٦.

(٢٣) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م)، ص٥٥.

(٢٤) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد الأول، (بيروت: دار صادر، د.ت، المجلد الثاني)، ص٧٢.

للأخـلاق، والمرتبـة العِيانيـة للأخـلاق، ثـم يأخـذ ابـن عربـي فـي تقسـيمه لهـذه الخزائن إلى:

خزائـن لهـا تعلُّق بالـذات أو الأخلاق في صورتهـا الأصلية الكاملـة، وخزائن تترابط مع النسب الموجبة للأسماء من حيث هي نسب، وخزائن لها تعلُّق بالأفعال مـن حيـث ما هـي أفعـال، والقول الكاشـف لهـذا أن للأخـلاق وجـودًا موضوعيًّا مسـتقلًّا، وترابطًـا فـي صورة الصفات ومـا توجبه على الأعيان، والفعـل بين تحلِّيه بالأخلاق وبين بعده عنها[٢٥].

وهـذه المراتـب تتكوثر وتتوالد بصـورة لا متناهية في حياة الإنسـان، وهذا هو السر في عدِّها لا متناهية، وتعالقها مع الموجودات كلِّها، فالقول بالطابع اللَّامتناهي للأخلاق والطابع الاتساعي لها يحرِّرها من النظرة الفلسفية اليونانية التي تتركَّز فيها الفضائل على الإنسـان، أو إن فضائلها تجعل الإنسان مركزَ الدائرة ومحورَ المحيط، وهـذا مخالـف لروح الثقافة الإسـلامية التي تجعل الإله هو مقياس الأشـياء جميعًا وليـس الإنسـان، ومن ثَمَّ فقـد وجب صرف القول إلى أن روح الاسـتخلاف -كما تسـتبين- هـي الاقتـداء والتشبُّه بأفعـال الإله على قدر وُسع الإنسـان، وبما يكون مخصوصًا بطبيعته الإنسـانية النسـبية فـي مقابل الوجود الإلهـي المطلق في الذات وفي الصفات.

يتضـح مما سـبق أن المـكارم لا تُطلق إلا علـى الأفعال الأخلاقيـة المحمودة، التي تترقى بها نفس الإنسـان من حضيض الإخلاد إلى ما يسـتلذُّه الطبع، إلى يفاع

---

(٢٥) قريب إلى هذا المعنى يُشير توشيهيكو إيزوتسو عندما يقول: «هناك ثلاثة أصناف مختلفة للمفهومات الأخلاقية في القرآن: تلك التي تُشير إلى الطبيعة الأخلاقية للحق تعالى ونصفها، وتلك التي تصف الجوانب المختلفة للموقف الأصلي للإنسان من الله خالقه، وتلك التي تُشير إلى مبادئ السلوك وقواعدة التي تُنظِّم العلاقات الأخلاقية بين الأفراد الذين ينتمون إلى الجماعة الدينية للإسلام ويعيشون في إطارها». **المفهومات الأخلاقية في القرآن**، ترجمة: عيسى علي العاكوب، (سوريا: نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص٦٦. ويمكن الإيضاح أكثر بالمصفوفة التالية: الأول: الأخلاق الإلهية. والثاني: الأخلاق الإنسانية، وتنقسم هذه الأخيرة إلى قسمَيْن: قسم يخص علاقة الإنسان بالله واستجابته لأوامره، وقسم يُنظم العلاقة في إطار الحياة الاجتماعية بين الإنسان والإنسان.

التزكية والإنماء لدوافع الخير، أو من الميل إلى دواعي الغرائز النفسية من غضبية وشهوانية إلى مُوجبات نور العقل وإشراق الروح، لكي تتحقّق بذلك الصورة الحقيقية للإنسان، وهي صورة الإنسان المُتيقظ المتحكِّم في قواه الغضبية والشهوانية، والمستحق للرئاسة وللحكمة.

ثالثًا: الطريق نحو تقوية النفس بالعلوم العقلية

١. في استثمار الموروث الأخلاقي:

ثَمَّ ما يستوجب الإقرار به -ونحن في طريق تقوية النفس الناطقة بالعلوم العقلية، سالكين منهج التدرُّج نحو اكتساب محمود الصفات- وهو تقريب النظام الأخلاقي اليوناني إلى مجال التداول الإسلامي، متوسلين بآليات تحرير الموروث اليوناني[٢٦] من الصفات المثالية، وإلباسه الصفات العملية، ومثال ذلك أن تلك الثنائية اليونانية السائدة: النظر والعمل، أو العقل النظري والعقل العملي، قد صَيّرها العقل الإسلامي إلى ثنائية جديدة هي: أعمال القلوب وأعمال الجوارح. فالقلوب محلٌّ للإيمان والجوارح محلٌّ للأعمال، ذلك «أن جميع التكاليف الشرعية التي تعبَّد بها الإنسان في خاصة نفسه ترجع إلى نوعين: أحكام تتعلَّق بالأعمال الظاهرة، وهي أحكام العبادات والعادات والمتناولات. وأحكام تتعلَّق بالأعمال الباطنة، وهي الإيمان وما يتصرَّف في القلب ويتلوَّن به من الصفات، إما المحمودة، كالعفة والعدل والشجاعة والكرم والحياء والصبر، وإما المذمومة، كالعجب والكبر والرياء والحسد والحقد. وهذا النوع أهم من الأول عند الشارع، وإن كان الكلُّ

---

(٢٦) لتحصيل نظرة عن آليات تقريب الموروث الأخلاقي اليوناني إلى قطاعات الثقافة الإسلامية، انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الفصل الرابع، التقريب التداولي لعلم الأخلاق اليوناني، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي)، ص٣٨١. ومما جاء في الكتاب المذكور أن «عناية المسلمين بالأخلاق كانت تدعو إليها أسباب مختلفة: منها الدعوة إلى مكارم الأخلاق التي جاء بها الشرع الإسلامي، ومنها أيضًا التوجه العملي للمعرفة الإسلامية الذي يجعل أهلها يتأثرون بما كان من العلوم المنقولة متعلقًا بالعمل أكثر من تأثرهم بما كان منها نظريًا، ومنها الاعتقاد في وجود كليات عملية فطرية»، ص٣٨٨.

مهمًا؛ لأن الباطن سلطان الظاهر المستولي عليه، وأعمال الباطن مبدأ في الأعمال الظاهـرة، وأعمال الظاهـر آثار عنها، فإن كان الأصل صالحًا كانت الآثار صالحة، وإن كان فاسـدًا كانت فاسـدة»[٢٧]. ومقتضى هذا أن «التوحيد أصل، والعمل فرع، فإذا اتفق في الفرع شـيء يُفسـده ويُهلكه جبره الأصل كالعصاة، وإذا خرب الأصل لـم يُصلحه بجبره الفـرع كالمنافق»[٢٨]. فهنا تلازمية بين الإيمـان (التوحيد، أفعال القلوب)، والعمل (السلوك، أفعال الجوارح)، فالكل هنا صار فعلًا تتقوَّم به الذاتية الإنسـانية، وتتكامـل فيمـا بينهـا الفِعـال الإدراكيـة، مؤدية إلـى الإنسـان النموذجي المؤمن العامل.

وانعكـس هذا القانون الكلي على مسـالك الأخلاقيين في المعرفة الإسـلامية، التي وصلت الأصرة الشـديدة بين الاعتقادات والعبـادات والمعاملات والمزاجر، وبيـن أبعادها الأخلاقية التي تُورثها في السـلوك، ثم رسـمت مراتـب الارتقاء بهذا السلوك من أحواله الاعتيادية إلى مقاماته الارتقائية، التي تصله في الأخير بالسجود الاقترابـي مـن الله سـبحانه وتعالـى. وبيـان ذلـك أن صفة القـراءة التي اختـصَّ بها الإنسان، إن لم تُوصل هي إلى الربط والاتصال، فهي قراءة قد انحصرت في العالم الحسـي مـن غيـر أن ترقّى؛ لكي تسـتنبط المعانـي الروحية الملازمة لهـذا الوجود الحسي. لهذا كان الإنسان دومًا مخلوقًا قارئًا يتجدَّد بالقراءة، ويتسع علمه بالقراءة، ويستقيم سـلوكه بالقـراءة، ويصـل إلـى الله بالقـراءة، وإذا تعطَّلـت هـذه الوظيفيـة الجوهريـة -أي وظيفة القـراءة- فإن المآل هو انحصار الإدراك والمعرفة، وتضييق الوجود الكوني والإنسـاني، والدخول في ظلام نسـيان مشاهدة الملكوت الأعلى، وفقدان القوة على مخالفة الشهوات، وقلّة التفكر في يوم الفصل والجزاء، وبسبب هـذه الترابطيـة الوثيقـة بيـن القـراءة ومعرفـة الله، انتقـد ابـن عربي الفلاسـفة عندما أخطـؤوا فـي نقطة الانطلاق، لمّـا كان بصدد تحليل مفهوم الفلسـفة بوصفها محبةً للحكمة: «فلو طلبوا الحكمة من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء»[٢٩].

---

(٢٧) ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، مصر: دار النهضة العربية، ١٩٩٦م)، ص٣٧.

(٢٨) محيي الدين ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق: محمد عبد الحي العدلوني، (المغرب: دار الثقافة، ٢٠١٥م)، ص١١١.

(٢٩) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، (بيروت: دار صادر، المجلد الأول)، ص٥٢٣.

وإذ تبيَّن لنا هذا الأمر، فإننا نصرف السعي إلى ابن عربي، وهو من الأخلاقيين الذين استثمروا مفاهيم الفلسفة الأخلاقية في وصف قوى الإنسان، وفي رسم طريق الارتياض بمكارم الأخلاق مع تحريرها من الإحالات اليونانية الإنسانية، والاعتراف بقيمتها، ومعاندة من يعترض على هذه التعاليم الأخلاقية، بدعوى أن قائلها هو الفيلسوف، وأن الفيلسوف لا دين له، يقول ابن عربي: «إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلًا، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق، ولا سيَّما أنَّا وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها، لا سيَّما فيما وضعوه من الحكم والتبرّي من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر، فإن كنَّا لا نعرف الحقائق فينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعيَّنة وأنها حقٌّ»(٣٠).

وتجد أسمى تجلٍّ لهذه المقدمة المنهجية التي وضعها ابن عربي في كيفية تعاطيه مع النقل الفلسفي اليوناني في تناوله للأخلاق وكيفية الارتياض بمن قعد ولم يتحقَّق بالفضائل الأخلاقية، التي تجعل من نفسه الناطقة حاكمًا على نفسه الشهوانية ونفسه الغضبية، في استبصاره لصورة الإنسان الأصلية المنسيَّة. إن آلية التعاطي مع الموروث الفلسفي اليوناني هنا كانت آلية تقريبية تشغيلية، بما يحقِّق القصد ضمن النسيج الضَّام للمشروع الأخلاقي، وهنا تظهر القدرة التقريبية والموهبة التركيبية التي رسم بها ابن عربي معالم الفقه الروحي الأكبري، خاصةً الأنساق الأخلاقية الروحية منها، حيث نجد في متنه «مذاهب تنتمي إلى الرواقية وفيلو والأفلاطونية الجديدة ومدارس قديمة أخرى، وقد عكف على تأويلها ميتافيزيقيًا وأدمجها في بانوراما حكمة ابن عربي الإلهية. وقد كان عقله بلُّورة تعكس المذاهب العرفانية والعلوم الكونية وعلم النفس والطبيعة، في إهاب ميتافيزيقي شفيف، يكشف عن المفصل الذي يدور حوله كل صور حكمة الأولياء والحكماء، مثل الجذر الذي يُغذِّي كل شيء، وكل مقامات الحقيقة المغمورة في الربوبية»(٣١).

ولن يتحقَّق بهذه الخصيصة المنهجية الثاقبة إلا من كان يمتلك رؤية منهجية أو

---

(٣٠) المرجع السابق، مقدمة الكتاب، ص٣٢.

(٣١) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين: السهروردي، ابن سينا، ابن عربي، مرجع سابق، ص١٣٩.

منظورًا معرفيًا جليًا لديه، فيأخذ من البِنى الأخلاقية ما يخدم القَضِية الأنطولوجية والأخلاقية الكامنة في مشروعه، وهذا على التحقيق ما كان ابن عربي يُطبقه مع الأنساق الفلسفية والتشريعات الأخلاقية التي أقام بينها وبينه حوارًا جدليًا مثمرًا، وهو بهذا الإجراء المنهجي يسكن في أرض العقلانية المعاصرة التي من سماتها المنهجية «المفاهيم الرحّالة»[٣٢] les concepts nomade، التي تسافر من نسق علمي لكي تقيم في نسق علمي آخر، أو يجري الأخذ بقيمة خلقية من سياق تاريخي ومعرفي إلى سياق تاريخي ومعرفي يفرضان تحديات ثقافية جديدة.

وتسري هذه المنهجية نفسها مع ابن عربي في اعتبار السياسة مفهومةً بمعنى التدبير العقلاني الحصيف، وأنها القناة التي بامتلاكها يستطيع الإنسان إدارة حياته، بما يتوافق وقانون الاعتدال الذهبي بين قواه العقلية والغضبية والشهوانية، وبأن تكون البواعث النفسية (الغضبية والشهوانية) مُسخَّرة في يد القوة العاقلة التمييزية، ولو أن ابن عربي كاشَفَ حدود الفكر التمييزي الذي تميَّزت به الثقافة اليونانية، ونظر دومًا إلى الفكر بمعيار العقل أو النور الأضوى الذي يُشْرق من مكابدة الأعمال وتَجرُّع آلام المجاهدة الخُلقية؛ كي تصفو النفس وتتطهَّر من رذائلها وتستكمل سفرها من موطن إلى آخر، فإنه كان دومًا ينطلق من رؤيته التي عمادها «أن الفكر يقوم على مبدأ الحركة والتقلُّب والتحوُّل، لا على الثَّبات والاستقرار، كما هو الحال لدى تيَّار كبير من الفلاسفة، فالفِكر الذي ينتصر للحركة والتقلب في كل شيء: في الموجودات والصفات والأحوال والصور والمقامات والجواهر والماهيات، بل وحتى في الله ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ أحرى بأن يكون فكرًا منفتحًا على مغامرات الحرية بأكثر أشكالها جذرية وغرابة»[٣٣]. وهذا ما يجعل منظور ابن عربي للعقل يفارق المنظور الجوهراني الثابت الذي تميَّزت به الثقافة اليونانية، والمُنْحَصِر في مفارقة الحيوان والاختصاص بالمعرفة، فالعقل فاعلية متواصلة ومنفتحة ومتقلبة، ومُتَصَالِبَة مع العمل والأحوال الوجدانية. ومن ثَمَّ، فحركة العقل

---

(32) Voir: **D'une science a l'autre des concepts nomade**, Sous la direction d'Isabelle Stengers, (Paris:Seuil ,1987.)

(٣٣) محمد المصباحي، الحرية بما هي أعلى تجلّيات العبودية عند ابن عربي، **الفكر العربي المعاصر**، ١٥٩/١٥٨ العدد المزدوج، ٢٠١٢م، ص٢٥.

وقوّته وتواصله مشروط بالعمل الروحي الوجداني الذي يجدِّد جمود العقل ويحرِّر الفكر من إنتاجاته المعرفية، التي متى رجعت إلى قوة العقل كانت كالحُمَم البركانية في حالة غليانها، أما إذا توقفت عند معارفها وركنت إلى الفكر وحده بَرَدت وتصلّبت.

ولا بُدَّ هنا من القول بأن ميزة ابن عربي تتجلّى في تلك الذائقة المنهجية الطريفة، التي اقتدرت على إعادة صَهْر تلك المكونات المتعدّدة في تركيبة إبداعية خلّاقة (اختصاص الإنسان بالتمييز العقلي، الرمزيات الروحية اليونانية، الثقافة القرآنية، الرياضة الروحية)؛ «لأن منطق الفكر الأكبري يمنعنا من استبعاد أي حدٍّ من حدود هذه الأسئلة [أو المكونات] ولا أي جانب من هذه الاحتمالات المفترضة؛ لأن النفي الصارم الذي يؤول إلى العدمية، والإيجاب الجازم الذي ينتهي إلى الوثوقية، ليسا من شيم الفكر الأكبري القائم على القلب والتقلُّب. فقد كان يقول إن التجلّي المتكرر في الصورة الواحدة لا يُعوَّل عليه، وإن الإقامة على حال واحد نفَسَيْن فصاعدًا لا يعول عليه عند أكابر الرجال، فابن عربي لا يمكن أن ينتمي لأصحاب نعم، أي النظر والبرهان، ولا لأصحاب لا، أي مفارقة النظر نحو الكشف والفيض الإلهي؛ لأنه يفضل أن يوجد في برزخ بينهما، متمتعًا بمقام الحيرة، التي كلما زادت حدتها زاد كمال الإنسان»(٣٤).

٢. الوسائل العقلية والسلوكية لتحرير الروح:

في البدء يقيم ابن عربي ثنائية تقابلية بين وصفَيْن للإنسان هما: الاسترسال مع الطبع من جهة، واستعمال الفكر والتمييز من جهة أخرى؛ «وذلك أن الإنسان إذا استرسل مع طبعه، ولم يستعمل الفكر، ولا التمييز، ولا الحياء، ولا التحفظ، كان الغالب عليه أخلاق البهائم؛ لأن الإنسان إنما يتميز عن البهائم بالفكر والتميز. فإذا لم يستعملها كان مشاركًا للبهائم في عاداتها، والشهوات مستولية عليه، والحياء غائب عنه، والغضب يستنفره، والسكينة غير حاضرة له، والحرص والأحقاد ديدنه،

---

(٣٤) محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٨م)، ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا، ص١٥٦-١٥٧.

والشرُّ لا يفارقه، فالناس مطبوعون على الأخلاق الرديَّة، منقادون للشهوات الدنيَّة»[٣٥]. وجليٌّ هنا الأخذ بالذاتية المقوِّمة للإنسان من حيث هو كائن عاقل، وهذا العقل ليس على طريقة الرسم اليوناني جوهرٌ قائمٌ بالإنسان، تنحصر فاعليته في التفكير والمعرفة، فهو إنما يتحدَّدُ بالفعالية التي يُعَدُّ التمييز أقوى صفة يتجوهر بها، والتمييز يجرُّ معه الحياء والتحفظ والتيقظ، وتكون الثمرة هي الإعراض عن الأخلاق القبيحة، والارتفاع عن طبائع البهيمة إلى رونق الحكمة.

وبهذا كان سير حكماء الإسلام والأخلاقيين منهم على وجه التخصيص، تحريرًا للعقل من الوظيفة الفكرية، والأخذ به إلى مقام التوجيه، ليس فقط للنفس الحسيَّة النفعيَّة في الإنسان، بل للصفة الاختيارية أو الإرادية التي لها تعلُّق بالأخلاق في الإنسان. وفي هذا يقول أبو الحسن العامري: «ولهذا فإن اقتباس الحكمة، وإن كان مجديًا في استصلاح النفس الحسيَّة، فإن جدواه فيه يكون عرضًا؛ لأن القصد الأول من مقتبِسها يكون متجهًا إلى استصلاح القوة الاختيارية، لتصير أفعاله مؤداة بحسب الفضيلة، ومعارفه معتقدة بحسب الحقيقة... إلا أنه يتعاطى مع ذلك تأديب الشهوة والغضب ليُذعنا للعقل في الهوى والمنية»[٣٦]. ولا بُدَّ من لفت النظر هنا إلى أهمية القوة الناطقة في الإنسان، من حيث إنها الحاكم على سائر القوى، وهو مذهب ابن عربي نفسه في تعداد فضائل النفس الناطقة، التي تتقوى بها العلوم والآداب، والتي بها يتلمَّح الإنسان أيضًا عواقب الأمور[٣٧]، فيستحسن ما هو حسن، ويستقبح ما هو قبيح، والأكثر من هذا قيمة أنها الميزان في المفاضلة بين

---

(٣٥) ابن عربي، تهذيب الأخلاق، مرجع سابق، ص١٣.

(٣٦) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ضمن أربع رسائل فلسفية، تحقيق: سعيد الغانمي بغداد، (بيروت: جامعة الكوفة، دار التنوير، ٢٠١٥م)، ص١٨٦.

(٣٧) يقول ابن عطاء الله السكندري: «ومن عرف نعمة العقل، استحى من الله أن يصرف عقله إلى تدبير ما لا يوصله إلى قربه، ولا يكون سببًا لوجود حبّه، والعقل أفضل ما منَّ الله به على عباده؛ لأنه سبحانه وتعالى خلق الموجودات، وتفضَّل عليها بالإيجاد، وبدوام الإمداد... فأراد أن يُميِّز الآدمي فأعطاه العقل وفضَّله لذلك على الحيوان. وكمَّل به نعمته على الإنسان، وبالعقل ووفوره وإشراقه ونوره تتمُّ مصالح الدنيا والآخرة». التنوير في إسقاط التدبير، حققه واعتنى به: أبو سهل نجاح عوض صيام، (مصر: دار المقطم للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م)، ص١١٠-١١١.

الناس؛ إذ الفضائل واكتسابها والتحلي[٣٨] بها هي الميزان الحقيقي، وليست الفضيلة في القُنية (كثرة الاقتناء للأشياء) والتزيّد في الملاذ والمشتهيات. وبهذا، فإن الشرف الإنساني الحقيقي مرتبط بالنفس الناطقة، وليس الشرف في الإقبال على الغضبي والشهواني. ومَنْ عمل بما توجبه فضائل النفس الناطقة، كان فاضلًا مُذلّلًا للقوتَيْن الباقيتَيْن، أي الغضبية والشهوانية: «فمن أجل ذلك وجب أن يُعمِل الإنسان فكره، ويُميز أخلاقه، ويختار منها ما كان جيدًا مستحسنًا جميلًا، وينفي منها ما كان مستنكرًا قبيحًا، ويحمل نفسه على التشبُّه بالأخيار ويتجنَّب كل التجنُّب عادات الأشرار. فإنه إذا فعل ذلك صار بالإنسانية متحققًا، وللرياسة الذاتية مستحقًّا»[٣٩]. وفضلًا عن حاجة الإنسان إلى إعمال القوة الناطقة، فإن هذه القوة -وإن اعتبرها وسيلة قويمة من وسائل السياسة للنفس- في مستوى نظامها المعرفي، لا تستغني بنفسها بمعزل عن نور الإيمان، وابن عربي هنا يضع حدودًا للعقل وينبّه الطالب دومًا إلى تزويده عن طريق الخبر والمشاهدة والمكاشفة. وفي المثوى الأخير، يُؤْثر ابن عربي طريق الكشف والمشاهدة على طريق أهل النظر: «فمن طلب الله بعقله عن طريق فكره ونظره فهو تائه، وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك»[٤٠].

وإذ تعيَّنت هذه القيمة الجوهرية للنُّطق الذي بان به الإنسان عن البهائم، فإن ابن عربي -لكي يبقى النور مشرقًا في الإنسان- دعا إلى أهمية الرياضة أو الارتياض بمكارم الأخلاق، كي يكون خليقًا وجديرًا بالمنزلة الشريفة التي أنزله الله إياها؛ لأن هذا الطريق نحو تحرير الروح هو من الضروريات وليس من الكماليات، ومن

(٣٨) يعرّف ابن عربي التحلي قائلًا: «والتحلي عندنا هو التزيُّن بالأسماء الإلهية على الحد المشروع». انظر: الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص٤٨٣. وقال أيضًا: «التحلي: الاتصاف بالأخلاق الإلهية، وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية وهو الصحيح، فإنه أتمُّ وأزكى». انظر: ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن كتاب: رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٢٠١٠م، ص٤١٧.

(٣٩) ابن عربي، تهذيب الأخلاق، ص٢٣.

(٤٠) محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص١٦٢.

الفرائض الوجودية وليس من النوافل العينية: «إن المرآة إذا صُقلت وجُلّي عنها الصدأ وتجلّت صورة الناظر فيها، أليس يرى نفسه حسنًا أو قبيحًا... [وحقيق بالإنسان لهذا] أن يعمد إلى مرآة قلبه فيجلوها من صداء الأغيار، ويُميط عنها كل حجاب يحجبها عن تجلي صور المعقولات والمغيبات، بأنواع الرياضات والمجاهدات. فإذا صَفَت وانجلت تجلّى فيها كل ما قابلها من المغيبات فنطق عمّا شاهد ووصف ما رأى»[41]. إذن، فالتهذيب والمجاهدة والرياضة هي الوسائل الناجعة لتحرير الروح من ميل الطبع إلى ما لا يوجبه العقل الذي هو محل إشراق الروح.

ومقتضى هذا الإقرار بأولوية الفعل الخلقي العملي؛ لتحصيل الأدب وعمارة الظاهر والباطن، فإن الروح تحتوي الكنوز أو حقائق الأشياء، أو بلغة ابن عربي صور العالم منتقشة فيها، وما على السالك إلا بذل الجهد لأجل تحرير الروح؛ «لأن مبرر وجوده الأكبر إنما هو السفر من الظاهر إلى الباطن، من محيط دائرة الوجود إلى مركزها الذي لا يرتقي إليه الإدراك، ورجوع الخليقة بذلك إلى الأصل الذي تحدَّرت منه»[42].

يتضح مما سبق أن في ذات الإنسان كيانًا مركوزًا، نوراني الأصل، احتجب بفعل الهوى والشهوة، ولكي يُعيد الإنسان تفعيل هذا الكيان المركوز، فإن التعلُّم بتقوية العلوم العقلية عن طريق الاستناد إلى علوم الأخلاق والسياسات هو المسلك الآمن نحو هذا المبتغى، يقول أبو حامد الغزالي إظهارًا لهذه الحقيقة: «وليس التعلُّم إلا رجوع النفس إلى جوهرها وإخراج ما في ضميرها إلى الفعل، طلبًا لتكميل ذاتها، ونيل سعادتها... فاشتغال النفس بالتعلُّم هو إزالة المرض العارض عن جوهر النفس لتعود إلى ما علمت في أول الفطرة وعرفت في بدء الطهارة»[43].

ولازم هذا أن رسالة التخلُّق في صميمها إن هي إلا وضع المعالم التي يهتدي

---

(٤١) ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مرجع سابق، ص٨٣.

(٤٢) سيد حسين نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة: كمال خليل اليازجي، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥م)، ص١٩-٢٠.

(٤٣) الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة رسائل الغزالي، مرجع سابق، ص٢٣٣-٢٣٤.

بها السالك في ظلمة نوازع النفس وبواعثها الموجودة في الطبع المائل نحو التسفل، وهنا يقرر ابن عربي مفهومه المخصوص للرياضة، التي ليست في رأيه إلا المعاندة الجذرية للطباع، كما ظهر ذلك لدى رهبان النصارى مثلًا، الذين يكافحون ضد الجسد بحجة الانتصار للروح وإماتة الأهواء والشهوات جذريًا(٤٤). هذا الأمر لدى ابن عربي غير ممكن رأسًا، وبيان ذلك أن مفهوم الرياضة في المعجم الأخلاقي عنده هو «تهذيب الأخلاق، فإن الخروج عن طبع النفس لا يصح، ولمَّا كان لا يصح، بيَّن الله لذلك الطبع مصارفَ، فإذا وقفت النفوس عندها حمدت وشكرت ولم تخرج بذلك عن طبعها، فرياضتها اقتصارها على المصارف التي عيَّنها لها خالقها... [وزيادة على هذا] فإن الرياضة تذليل النفس وإلحاقها بالعبودية؛ ولذلك سُميت الأرض أرضًا ذلولًا، فالرياضة عندنا من صيَّر نفسه أرضًا، مثل الأرض»(٤٥).

والقارئ لطبيعة الإنسان يعي صوابية ابن عربي فيما ذهب إليه؛ لأن محاولة إلغاء الدوافع الطبيعية -بلغة معاصرة- في الإنسان مثل: الدافع الجنسي والدافع الغذائي والدافع التملُّكي، لا تُنتج إلا الإنسان النافي، الذي لا يعرف حركة العمارة في الوجود، والأنكى أنه يُنتج وساوس داخلية قاهرة، قد تظهر لاحقًا في الإباحية الجنسية، أو الثقافة الاستهلاكية، أو المطابقة بين التملُّك ووهم السعادة. وفي المقابل، من تكُون حركته سيرًا مع حاجات الدوافع المذكورة -الجنسي والغذائي والتملكي- لا يحل المشكلة أيضًا؛ إذ يبقى النور الروحي المركوز في الإنسان يؤرق من كان مائلًا مع دوافعه ومنغصًا عليه ركونه إليها، وقد يُنتج أيضًا أشكالًا من التدين الروحي الشاذ الذي لا يرى في العالم إلا شرًا وبؤسًا وألمًا.

والاجتهادات المعاصرة في الفلسفة الأخلاقية أصبحت تأخذ هذا المنحى في تفكيرها الأخلاقي، فالخروج عن الطبع أو البقاء مع مشتهياته، كلاهما لا

---

(٤٤) يقول بليز باسكال: «يظلُّ العقل يندد دائمًا بخساسة الأهواء وجورها وينغِّصُ راحة من يستسلم لها، وتظلُّ الأهواء نابضة بالحياة لدى من يريد التخلِّي عنها». أوردها: غرانجي، جيل غاستون، العقل، مرجع سابق، ص١٠.

(٤٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٤٨٢.

يحل الإشكال، ولأجل هذا بلور جيل ليبوفتسكي مفهوم «الأخلاق الذكية والتطبيقية»، التي تقف في مستوى المُوازنة بين مطالب القيم النفعية ومطالب صدق النوايا وطيبها، ومن سمات هذا الذكاء الأخلاقي الجديد «الإصلاحية التطبيقية وليس المناشدة المثالية فقط، والتأييد للتغيُّرات الواقعية أكثر من المعنى المطلق، والحثُّ على روح المسؤولية أكثر من الاهتمام بالزجر... ويدَهي أمام هذا، رَدُّ الاعتبار للذكاء في الأخلاق، وهو الذي لا يجتثُّ المنفعة الشخصية وإنما يجعلها معتدلة، ولا يطالب ببطولة عدم الأنانية الخالصة، ولكن بالبحث عن إرضاءات معقولة، و«موازين عادلة» تُلائم أحوال الناس كما هم»[٤٦].

نحن إذن جُدراء بأن نصرف القول إلى أهمية مفهوم الرياضة هذا كما صاغه ابن عربي، كي تتحقق الرسالة الصحيحة للتخلُّق، إنها «جديرة بأن تُرشد الإنسان من الظواهر إلى الجواهر أو من المعنى إلى الصورة»[٤٧]. ومما لا شكّ فيه أن من أراد أن يأتي الأمر من بابه، ويتوصَّل إليه بوجود أسبابه، فالأخلق له أن يدخل في تجربة روحية تبدِّل أوصافه وتنقِله بالتدرج من مذموم الصفات إلى محمودها.

وأما المعالم التي رسمها ابن عربي في بسط هذا الطريق، فهي أعمال أربعة، تُحرِّر الروح وتُورث الفيوضات العلمية، ونحن بدورنا نلخصها كما هي في الجدول الآتي:

أ. الخُلوة والذكر	ب. الرياضة والمجاهدة	ج. محبة الله لعباده	د. البحث عن الأستاذ المربي
الخلوة مقيَّدة بنهج الأنبياء	رياضة النفس بتهذيب أخلاقها	محبة قرب الفرائض	قَدما الإنسان للمشي هما الباطن والظاهر

(46) Gilles Lipovetsky , **le crépuscule du devoir, L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques** (Paris: Gallimard 1992) p 20.

(٤٧) سيد حسين نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، مرجع سابق، ص٥٦.

أ. الخُلوة والذكر	ب. الرياضة والمجاهدة	ج. محبة الله لعباده	د. البحث عن الأستاذ المربي
الخلوة مقرونة بالذكر القَلبي	مجاهدة البدن بالعبادات الشاقَّة	محبة قُرب النوافل	أربعة في الظاهر: الجوع والسهر والصمت والعزلة
الخلوة تعني الإنسانية جمعاء	اشتراك بني الإنسان في الانتفاع من ممارسة الرياضة والمجاهدة	اتساع طاقة الحواس بالقدرة الإلهية "سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به"	خمسة في الباطن: الصدق والتوكل والصبر والعزيمة واليقين
الخلوة تُصفي الفكر فيحصل العلم			تسعة هنَّ أمهات الخير

إن هـذه الأعمـال وطُرقهـا يكـون مثواها الأخير تجليـة مرآة القلـب، وهي كما يتبـدَّى يغلـب عليهـا المنـزع العملي، وإمعانًـا منه في رسـم آلـة السياسـة ومركب الرياضـة، يزيد ابـن عربي في إزالة العقبات من الطريق كي تتيقظ النفس وتكتسـب الفضائـل، وذلـك بطريـق تنبُّـه الفكـر إلـى محاسـن الأفعـال، والنظر بعيـن التلمُّح للعواقب، ويصوغ ابن عربي مصطلحًا لكي يعبر به عن هذا الأمر الذي يكون دافعًا مُمدًّا للذات من أجل الترقي والامتداد، وهو مصطلح التعمُّل، الذي يرد في سـياق الإرشـاد إلى طريق التـدرُّب: «والتعمُّل للعادات المحمـودة، حتى يصير إليها على التدريج»(٤٨). فالتعمُّل كفعل يستصحب معه أفعالًا أخرى، مثل المجاهدة والرياضة والتقوية، تكون ثمرته قوة الروح وإشـراق العقل والأخذ بمشورة الوزير الذي يجد مصدر استشارته من الروح.

لنقل -إذن- بأن للارتياض والعمل مسـلك الرياضة والمجاهدة والتدريب من جهة، ومسلك إعمال الفكر للتميز والتخلُّق بخُلق الحياء وجعل القوتين -الشهوانية والغضبية- تحت سياسـة فضائل القوة الناطقة من جهة أخرى، ولأجل هذا أقرَّ ابن

(٤٨) ابن عربي، تهذيب الأخلاق، مرجع سابق، ص١٤.

عربي هذه المفاضلة بين الأنفس في الإنسان: «وإن الإنسان له ثلاث أنفس: نفسٌ نباتية، وبها يشترك مع الجمادات، ونفسٌ حيوانية وبها يشترك مع البهائم، ونفسٌ ناطقة وبها ينفصل عن هذين الموجودين، ويصح عليه اسم الإنسانية وبها يتميز في الملكوت»(٤٩).

ونحن هنا لسنا بعيدين عن المعنى الذي أصبحت الفلسفة عليه، بوصفها علاجًا للنفس أو علاجًا للرغبة الجامحة في الفكر الأخلاقي المعاصر. إن ما نبحث عنه في الفلسفة هو «فلسفة عملية وكاملة للرأفة، فلسفة توجد من أجل البشر، تتكفّل بحاجياتهم العميقة، وتواجه حيرتهم العاجلة، وتقودهم من البؤس إلى مرحلة عُليا من الازدهار»(٥٠). فالمطلب هو فلسفة عملية أو -بلغة الدرس الفلسفي اليوم- فلسفة تطبيقية، تمارس دور التطبيب الروحاني للإنسان، وترافقه في أسئلته الذاتية، وترسم له وسائل عقلية أو روحية؛ لأجل بث الحياة فيه والأخذ بيده نحو الوجود الإيجابي والإثباتي بدلًا من الوجود السلبي والنافي. فالعلاج بالفلسفة مفهومٌ بمعنى «التدريب على الرياضات الروحية» أو «تهذيب الأخلاق» أو «اشتغال بعمارة الباطن والظاهر» أو هي «تعليم فن الأدب»، وهي الأكثر قربًا إلى حاجات الإنسان المعاصر، ومطالبه النفسية الجديدة، في ظل تعقُّد الحياة المعاصرة وحصار الأنظمة الاستهلاكية للإنسان، وهي كالأمواج العاتية، تقذف بالإنسان في كل الاتجاهات ولا تخاطب فيه إلا الرغبة في الاقتناء والتزيّد من الإدمان والمثابرة على تلبية دوافع النفس.

لقد كان ابن حزم الأندلسي في الثقافة العربية الإسلامية واعيًا بالدور الحقيق للفلسفة، عندما تخيَّر لها مفهومًا أكثر قربًا إلى المعنى الذي يناسب دور الفلسفة في سياق حاجة الإنسان إلى دُروب نفسية جديدة تضيء له السُّبل اليوم: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلُّمها ليس هو شيئًا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحُسن السيرة المؤدية إلى

---

(٤٩) ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مرجع سابق، ص١٠٨.

(٥٠) جون غريش، العيش بالتفلسف، مرجع سابق، ص٥٢.

سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعيَّة»[٥١]، إنها إصلاح النفس، أو بلغة تأويلية معاصرة «الفلسفة بوصفها علاجًا للنفس»[٥٢]. هذه الاستعارة المنهجية في كيفية تفعيل التفلسف هي التي تفتح للبصر الممرَّات نحو الأعماق الباطنة، وهناك تتهيَّأ كُبرى تيَّارات الفعل الدافعة والرافعة والحافزة نحو القَوْمَة والنهوض والإثبات والإبداع، ونحو خلق معانٍ جديدة للحياة، لتجَاوُز المعاني الساكنة والنماذج الجامدة.

إذن، فإن تلاقي المعنى الموروث للفلسفة بوصفها إصلاح النفس بالمعنى الجديد -أي الفلسفة بوصفها علاجًا للنفس- يؤكد أن التفلسف هو سيرورة ملازمة للإنسان وصيدلية لأدوائه وعذاباته وحيرته، والوسيلة لأجل الاستشفاء هي المكابدة باستصفاء الأخلاق واستكداد الفكر وكسر المألوفات النفسية والأخلاقية. وجديرٌ بالملاحظة هنا أن هذا الشكل من التفلسف العلاجي، قد هجر صيغ الأوامر الكلية والقواعد المطلقة التي لا تلتفت لخصوصيات التجربة الإنسانية في تحوُّل أنفاسها وتقلُّب أحوالها، وأصبح التلفسف أكثر مُلازمة لأحزان الفرد والتفكير في كيفية دفعها عنه، وتعيينًا للأخلاق التي تطرد الهمَّ من الذات، والأخلاق التي تعتني بالذات، مستمعة إلى انفعالاتها وتساؤلاتها.

٣. التكامل بين السياسة العقلية والسياسة الأخلاقية في منهج الارتياض بمكارم الأخلاق:

لقد اتضح مما سبق أن طريق الارتياض بمكارم الأخلاق عند ابن عربي طريق مزدوج، إما طريق الرياضة العملية، والتعبُّد وإيقاظ الروح من خمولها، وهنا يتجدَّد الفكر ويتسع وتقوى الحواس الإنسانية، لتكون الثمرة هي الإنسان الكامل أو التام كما يُسمِّيه ابن عربي، وإما طريق العلوم العقلية وإعمال الفكر لتلمُّح العواقب، ومعرفة الحقائق، وعلى رأسها معرفة حقيقة الله بوصفه خالق الموجودات كلّها[٥٣]،

---

(٥١) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المجلد الأول، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد علي، (مصر: المكتبة التوفيقة، ٢٠٠٣م)، ص١٧٧.

(٥٢) جون غريش، العيش بالتفلسف، مرجع سابق، ص٥١.

(٥٣) يقول البطليوسي في كتاب «الحدائق في المطالب العالية الفلسفية»: «فإن كل موجود يوصف =

ومعرفة حقيقة الإنسان ذاته، فتكون الثمرة هي التخلُّق بالأسماء الحسنى، وإنجاز الخلافة بوصفها خلافة الروح على البدن، وإنهاء الحرب بين العقل والهوى بأن تكون الروح هي المستخلفة الحقيقية على المُلك الإنساني، والعقل هو مستشارها ووزيرها في هذه المملكة الإنسانية. ومن ثَمَّ، فإن عدم اقتناء العلوم وتعطيل الفكر التمييزي تكون ثمرته حب الرياسة واتباع الشهوات، وما السلامة إلا في اقتناء العلوم ومكارم الأخلاق والتنزُّه عن الصفات المذمومة والإبقاء على شرف الروح الإنسانية. فالطريق مناسب -إذن- لكل من أراد خوض تجربة الإيمان، ورغب في التحرُّر من أَسْر الشهوات والنفس، وهذا ما يدفع بنا إلى استخلاص معالم في البناء التربوي والعلمي مأخوذة من الميراث الأخلاقي الأكبري.

والاستخلاص الأقوى ضمن هذا التكامل بين مسلك العقل ومسلك الأخلاق «أن منهج الانتطاق المنطقي هو المنهج الذي أُعمل في بناء المعارف العقلية في الفكر الإسلامي العربي القديم، وأن منهج الاتصاف الصوفي هو المنهج الذي سُلك في إرادة الاقتراب من الله عز وجل، محبة فيه وشوقًا إليه، عبادة وعبودية وعبودة له. إن المنهج الأول منهج معرفي علمي بالتغليب، أما المنهج الثاني فهو منهج سلوكي عملي بالتغليب أيضًا. والمنهجان معًا بوصفهما منهجَيْن، يمكن أن يُردَّا ويرجعا إلى كيفيَّتَيْن أو وجهَيْن في السعي، بحيث يسوغ أن نعدَّ الانتطاق المنطقي سعيًا بالأفكار، والاتصاف المنطقي سعيًا بالمقامات والأحوال»(٥٤).

والفائدة التربوية التي يجنيها الطالب للأدب والراغب في الترقي المعرفي والسلوكي هي أن أصل البداية -أي من أين أبدأ؟- لا تتقدَّرُ قيمته من سياق صرف الإجابة النظرية عن نقطة الانطلاق، وإنما بالدخول في الممارسة ومُكابدة فعل الانتطاق المنطقي أو فعل الاتصاف الصوفي، وهذه الفائدة تريد أن تقول بوضوح أكبر: ليس المهم من أين أبدأ، بل الأكثر أهمية هو أن أبدأ، ومهما كانت نقطة البداية

= بالنطق، فإن تجوهره لا يكمل إلا بأن يعقل السبب الأول الذي منه انبعثت الموجودات»، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ص٥٥.

(٥٤) حمُّو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، (ليبيا، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠١٣م)، ص١٥٣.

فهي طريق نحو الهداية، وطريق نحو التلاقي بالوجه المقابل من السعي في المنتهى؛ ولذا كانت التكاملية المنهجية في السلوك سمة تربوية مُعتبرة نستخرجها من الميراث الأكبري، ولا عجب أمام هذا أن نجد معنى الفعل في الفلسفات المعاصرة يرتسم في معنى المبادأة والمبادرة والقيادة والتعاون، وانكشاف الذات أمام الآخرين بالخطاب، مع حمل معنى الخطاب على المدلول النصي والمدلول السلوكي.

خاتمة: نحو رسم معالم في البناء التربوي للإنسان المعاصر من الميراث الأخلاقي الأكبري

لسنا في حاجة إلى التذكير بالأفكار الأساسية التي جال بها التحليل في هذا الفصل، وإنما مطلوبنا على التحقيق هو رسم جوانب الاستفادة من هذا الميراث الأخلاقي الذي ما يزال نابضًا بالحياة؛ لأجل تفعيله في المؤسسات التربوية، وفي ثقافة الإنسان المعاصر، حيث يظهر لنا أنه من المعالم التي يلزم الإشارة إليها:

- لا بُدَّ من تحرير التربية الحديثة من ثقافة الفكر؛ لأن الفكر تحته الشهوة، وفوقه العقل المؤيَّد بالجوهر الروحاني[55]، وبما أن السائد هو فكر تربوي منجذب نحو الغرائز ومنحصر في التدريب على إتقان مهنة للممارسة، فإنه حقيق بنا أن نُعيد وصل الفكر التربوي بالخطاب الروحي، أو التأصيل الروحي للتربية؛ كي يقوى الإنسان على التحرُّر من الغفلة ويوقظ كافة إمكاناته الفكرية والروحية والنفسية، ويستطيع أن تكون هذه الصورة الجديدة من التربية الأداةَ الأقوى في سياق التصدي للتعليم العولمي الذي اختزل المعرفة في المعلومة، والمعلومة في الإعلان والتسويق، وأصبحت الجامعات مجرَّد أدوات لإجراء البحوث للشركات التجارية التي لا تُريد إلا حصر التفكير في كيفية الربح وقُنْيَة الأموال. لقد

---

(٥٥) يقول الراغب الأصفهاني: «وذلك أن الفكرة بين العقل والشهوة، فالعقل فوقها والشهوة تحتها، فمتى ارتفعت الفكرة ومالت نحو العقل صارت رفيعة فولَّدت المحاسن، وإذا اتَّضعت ومالت نحو الهوى والشهوة صارت وضيعة وولَّدت المقابح، والنفس قد تريد ما تريد بمشورة العقل تارة وبمشورة الهوى تارة، ولهذا سُمي الهوى إرادة». الذريعة إلى مكارم الشريعة، مرجع سابق، ص٩٤.

خسرت الرؤية الاقتصادية للعالم في مجال التعليم «الجوانب الإنسانية من العلوم والعلوم الاجتماعية - الجانب التخيلي والإبداعي، وجانب التفكير النقدي الدقيق... من خلال [انحصارها] في إنماء المهارات المفيدة والمستخدمة بكثرة، التي تناسب الإنتاج الربحي... إن تعليم العلوم الإنسانية يقوّي مهارات التخيُّل والتفكير المستقل، وهما حاسمان من أجل ثقافة ابتكار ناجحة»(٥٦). وبما أن العلوم الإنسانية هي من آثار الفعالية الروحية في الإنسان، فإن التركيز من جديد إنما يكون على التربية الروحية بوصفها أداة التقوية والتزكية للإنسان في عقله وإرادته ومحيطه.

- لا بُدَّ من الوعي بالتربية الفكرية بوصفها مدخلًا من مداخل إصلاح حال الإنسان المعاصر؛ لأن الدور الرئيس للتربية الفكرية الحديثة، أصبح هو تلقين الإنسان المتعلم مناهج التفكير الاستنباطية والاستقرائية المؤيِّدة بالأنموذج العلمي الوضعي والمنحصرة في عالم المحسوسات، بينما التربية الفكرية التي تقوم على التمييز والتروِّي والإعراض عن القبائح؛ فإنها لن تُثمر إلا أخلاق الحياء والترقِّي في مراتب أهل الفضل، فإعمال الفكر ليس فقط من أجل أن نجعل الغائب حاضرًا، بل لا بُدَّ من الفكر الاعتباري الذي يجعل الغائب حاضرًا، ويتفكَّر في شروط الفكر الصحيح في مآل الإنسان النهائي، وفي سعادته وفي نعيمه الحقيقي؛ لأن نعيم الأرواح بالعلوم والمكاشفات، بينما نعيم الأجسام بالمحسوسات من المطعومات والمشتهيات. وشرف الروح على الجسم معلوم.

- مكارمُ الأخلاق ليست من نوافل الطريق أو أعراضه أو جزئياته، بل هي من الفرائض والجواهر والكليات، والميراث الأخلاقي لابن عربي ومسالك تأديب النفوس، ينبغي إحياؤها في سياق الحاجة إلى فكر أخلاقي جديد، يعالج الإنسان معالجة جذرية، خاصة أن الإنسان الاستهلاكي المعاصر قد أنشأ ثقافة صارت مياسمها هي «تلبية رغبات الذات والتلقائية والتمتُّع، وباتت عبادة اللذة l'hédonisme هي المبدأ

---

(٥٦) مارثا نوسباوم، ليس للربح: لماذا تحتاج الديمقراطية إلى الإنسانيات، ترجمة: فاطمة شملال، (بيروت: جداول، ٢٠١٦م)، ص١٨-٢٤.

المحوري في الثقافة المعاصرة... [وجرى إعادة فهم أزمة] المجتمعات المعاصرة من جهة أنها -أولًا وقبل كل شيء- أزمة ثقافية أو روحية»(٥٧).
لا ينفع مع هذه الأزمة العميقة إنشاء اللجان الأخلاقية، أو تأسيس أخلاق على مبادئ جزئية، مثل مبدأ المسؤولية أو مبدأ الواقع أو أخلاق البيئة؛ لأنها منحصرة فيما تأتي به التحديات الثقافية والبيولوجية والبيئية الجديدة من مشكلات تفرض على الفكر اقتراح علاجات محدودة. بينما الخزانة الأخلاقية مع ابن عربي مسنودة بعلوم الحقائق، خاصةً حقيقة الإنسان الذي هو المرآة، والذي تجلَّت فيه الأسماء والصفات.

- الميراث الأخلاقي لابن عربي يُتيح أُسسًا منهجية قوية؛ لأجل تأسيس علم نفس جديد، وبيان ذلك أن الروح باستشارة العقل هي التي تُحرر النفس من سلطان الهوى، وما أزمات العلوم النفسية إلا علامة على عجزها عن تحقيق الصحة النفسية للإنسان المعاصر، وبسبب هذا شرع يهيم بفكره ووجدانه في تراث الشرق لعله يجد عنده من يُوقف ألم روحه وعزلتها ورغبتها في مغادرة هذا العلم. ومن ثَمَّ، فإن علم النفس الجديد هو الذي يأخذ بالروح والعقل إلى النفس، ويجعلها تحت سلطانهما، بأن يصبح رجل الأخلاق -الذي تحقَّق بمكارم الأخلاق وأضاء روحه وكشف ظلمات نفسه- هو المعالج النفسي الجديد، الذي يعرف الطريق ويعرف مكائد النفس وألاعيبها، فيرسم طريق الإصلاح النفسي للمريض الذي استولت عليه الأهواء والشهوات وأصبح أعشى لا يُبصر الشمس ولا يسمع لتلمحات الوزير الذي هو العقل.

- جدير بالاهتمام أن نركز الخطاب حول السيرة الأخلاقية، والقصد من هذا هو استخلاص العِبر من سيرة الفلاسفة النموذجيين، وثمرة هذا الاستخلاص أن العالم العرفاني والفقيه الروحاني لا يكون إلا صورة عن الإنسان الصادق الأمين والعامل والمربي، وأن طريق العلم يجد مبتدأه في تطهير النفس من رديء الأخلاق. وأهمية إعمال العقل هنا كي

(57) Gilles lipovetsky, L'ere du vide Essais sur l'individualisme contemporain ,(Paris: Gallimard , 1983)p 121 /122.

لا تكون الفكرة منجذبة نحو الشهوة والهوى، وتكون مرتفعة نحو العقل والروح، وهذا ما يُعرف في الدراسات الفلسفية بالسيرة الفلسفية، أو دراسة علم الفعل الفلسفي، ومداره الإجمالي هو الاشتغال بتعليل أفعال الفيلسوف من جهة النموذجية والشذوذية، فيبحث في معايير النموذجية في الفعل الفلسفي، ويحدد معايير الشذوذية أيضًا، وهذه المدارسة الفلسفية الجديدة تكون أداة منهجية في رؤية الفعل الفلسفي أو السيرة الأخلاقية عند ابن عربي أو غيره.

- ومن الجدير بالتفكير أن نصرف الاهتمام بابن عربي إلى مجال جديد، من منهج القراءة والمساءلة، لكنَّه على التحقيق ليس المنهج التاريخي الذي ينحصر في التأريخ للسيرة والأفكار، أو المنهج التحليلي الذي ينحصر هو أيضًا في تفكيك أفكاره وتشريحها، وكذا البنية المفهومية لتأمُّلاته، أو المنهج المقارن الذي يبحث عن أوجه الاختلاف، وأوجه التشابه بينه وبين نظائره من الأخلاقيين، سواء الذين يقعون معه ضمن دائرة المجال التداولي المشترك، أم أولئك الذين يقعون خارج هذه الدائرة، كلا ليست هذه المناهج هي التي تعطي النَّفَس الجديد للفكر الأكبري، وإنما توصيل العلاقة بينه وبين الإشكالات الثقافية المعاصرة، والاشتباك النقدي أو الحوار الجدلي معها، هي سمات المنهج الأكثر إجرائية وإنتاجًا، خاصةً أن ظاهرة الغليان الأخلاقي l'effervescence éthique(٥٨) التي تعكس انهيار السلوك أصبحت في أمس الحاجة إلى قوة أخلاقية، في مستوى قوة الخزانة الأخلاقية الأكبرية، التي تراهن على اختراق الحجب النفسية الكثيفة، ومخاطبة إنسان ما بعد الأخلاق في أناه العميقة، التي ليست إلا الروح الثاوية خلف الغريزة النفسية المتسيّدة، وأن هذه الأخيرة كانت سببًا في تواري إشراقها وانطلاقها، فالروح هي صِنو التحرُّر من أثقال الثقافة الاستهلاكية وكافة أشكال العبودية الجديدة.

---

(٥٨) هذا المصطلح استعمله جيل ليبوفتسكي في كتابه «غسق» le crépuscule du devoir، ص١٢.

الفصل الرابع
شروط فعالية الأفكار في ظلّ التحديات الراهنة
من منطق الصحّة إلى منطق الصلاحية

مقدمة

لو سُئِل سائل عن حقيقة الأزمة التي تَسم الإنسان لأجاب قائلًا: إنه الانفصال بين قِيَمه السامية وسلوكه العملي، أو في بقاء القيمة مُعلَّقة في الهواء (عالم المعنى) من غير محل سلوكي تحلُّ أو ترسُخ فيه، أو ذهول الوعي بين الكلمات والأشياء. وهذه الأزمة أرّقت العقل المعاصر، وجعلته يُخصِّص نصوصًا مُعتبرة، لإيجاد اللُّحمة المفقودة هذه، وفق أسلوب ثقافي يُحقِّق أقصى درجات الفعالية في ظلّ وجود الإسلام بوصفه قيمًا سامية أو مبادئ صحيحة نظريًّا، ووجود الفعل في صورة الانجذاب الحقيقي نحو الغريزة والطاقة الحيوية.

إن تفكيرنا ضمن هذا الإشكال هو بحث عن الأدوات التي يُمكِن بها تحويل منظومة الأفكار إلى فعلٍ حيٍّ، أو الانتقال من منطق الصحة إلى منطق الصلاحية. لكي تتحقق الوحدة الإيمانية المبنية على التقوى بوصفها قيمة رافعة، لا على القيم الفردية الانجذابية. ولهذا، فإن مرمانا التحليلي هو الأخذ باليد إلى استكشاف سُبُل نقل القيمة من محلها النظري إلى تعيّنها السلوكي، واستخراج الشروط التي تتحقق بها الفعالية من حيث المنطلق، والإتمام للفعل من حيث المنتهى، وفق كفاءة مساندة للفعل تجعل الإنسان المسلم نِدًّا للإنسان المعاصر الذي تحققت في وظيفته الاجتماعية مرتبة مُتعيِّنة من مرتبات الحضارة؛ ذلك أن الإنسان المسلم لا يقدر على خوض مشروع التبليغ إلا في حالة الارتفاع إلى مستوى الحضارة.

وتأسيسًا على ذلك، فإنَّنا سنطرح الأسئلة الآتية التي قد تَرِدُ على ذهن القارئ:

- كيف يجب علينا أن نَفْقَه مشكلة الأفكار في العالَم اليوم؟
- ما هي الشروط الواجب توافرها لتحقيق الفعالية والكفاءة لأفكار المسلم التي يرى أنها صحيحة؟
- ما قيمة هذه الشروط في ظلِّ التحديات الراهنة التي يكابدها العالم؟
- ما الظروف والأحوال التي تجعل المجتمع يُوجِد في الفرد القيمة التي تبعث فيه الفعالية من جديد؟

إن هذا الموضوع لحقيقٌ بأن تتبصَّر فيه المشروعات الفكرية، ولجدير بأن يُتمثَّل ويُستوفى حقه بوصفه صيغةً من صيغ الوجود في العالم، والتزامًا بالشروط التي تهجر الفراغ الروحي للإطار الاجتماعي، وتُصحِّح الأخطاء المكرورة التي صارت عادة متأصِّلة في بعض المشروعات على أرض الواقع، والتي قد يكون أكثرها انتشارًا هي ظاهرة المطابقة بين الأفكار والأشخاص، أو الانجذاب إلى الشيء على حساب متطلبات الفكرة، أو الاكتفاء بترديد القول بالانتماء إلى المقدس. والصحيح هو ما يذهب مالك بن نبي إلى تسميته بـ«الغرور الاكتفائي بالمقدس».

هذه هي الأعراض المرضيَّة في جسم العالم الإسلامي الحي، التي أصبحت من مقبولات صيغ التديُّن في الوجود الاجتماعي، مما كَبح الانطلاقة الحضارية، وعطَّل فعالية القيم السامية العليا في الوجود، وأبقاها ضمن دائرتها النظرية، وجعلها أشبه بجواهر غالية الثمن، لكنها مقبورة غير ظاهرة. ولهذا، فإنه يمكن الإقرار بأن الانتماء إلى القيم المقدَّسة في زمن معيارية الفعل لا يكفي، وأن امتلاك المبادئ الصحيحة لا يُبرِّر العَطالة الحضارية التي هجرت العالم الإسلامي إلى الغرب، والذي تُعَدُّ أفكاره -بالرغم من خطئها بمقياس صحة الأفكار- فعَّالة تاريخيًّا واجتماعيًّا، وحركة التاريخ في جهتها لا في جهة من ينتمي إلى المبادئ الصحيحة.

إن مناقشتنا لهذا الموضوع يُراد بها إعادة بناء أفكار جديدة في وعي الإنسان

اليوم، وشحذ طاقته الروحية، لكي ينقلها -أي هذه الطاقة- إلى الوجود الاجتماعي، وتتجلّى بوصفها صيغةً من صيغ التحضُّر في هذا العالم. وقبل مباشرة الخوض في أوجه استحسان الكلام في شروط فعالية الإنسان المسلم، رأينا أنه من اللّازم منهجيًّا وضع المعاني على العبارات، وتحديد المفاهيم التي تُشكِّل منظومة مترابطة في هذا الموضوع، وهو ليس تحديدًا منطقيًّا يجمع ويمنع، بل هو مَفهمةٌ مَرنة تتفهَّم حركة المجتمع، وتُعطي القيمة الأساسية لقيمة المفهوم بما هو مُتحقِّق عينيًّا أكثر من كونه مُتصورًا ذهنيًّا.

أولًا: مفاهيم مفتاحية

١. الفعالية وفعالية الأفكار:

لا يشكُّ مالك بن نبي في أصالة الفكرة الإسلامية، أي المنظومة الإيمانية الكبرى التي تتجلّى في الوحي بكل مكوّناته الاعتقادية والمعرفية والإيمانية، بل إن قلقه مُتَّجِه إلى خُلوِّ الوجود الاجتماعي للإنسان من هذه الفكرة الإسلامية الصحيحة، وتَسيُّد أفكار أخرى خاطئة من منظور المنطق الصحيح. ولمّا كانت حركة التاريخ مشروطة بالإرادة الإنسانية -وتوقف الفعل الإنساني يعني توقف حركة التاريخ- فقد أصبحت الفعالية هي المعيار الحاسم في هذه الحركة؛ ذلك لأنها مُتصلة بروح الإنسان في جانبه الوظيفي الاجتماعي، لا في الإنسان بكونه هيئة خُلقية وروحية مُكرَّمة فحسب. يقول مالك بن نبي في ذلك: «إن الإنسان يمثّل معادلتَين: معادلة تمثّل جوهره إنسانًا، صنعه من أتقن كل شيء صنعه، ومعادلة ثانية تمثّله كائنًا اجتماعيًّا يصنعه المجتمع. ومن الواضح أن هذه المعادلة الثانية هي التي تحدّد فعالية الإنسان، إنسان في جميع أطوار التاريخ لا يتغيَّر فيه شيء، بل تتغيَّر فعاليته من طور إلى طور»[1]. ولأجل الوعي بحركة الإنسان في التاريخ، أدخل مالك بن نبي إلى علم الأفكار ثنائيةً فكرية جديدة، هي: **الفكرة الأصيلة، والفكرة الفعّالة**، ورأى أن وجود «فكرة أصيلة لا يعني فعاليتها الدائمة. وفكرة فعّالة ليست

---

(١) مالك بن نبي، تأملات، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م)، ص١٣٥.

بالضرورة صحيحة. والخلط بين هذين الوجهين يؤدي إلى أحكام خاطئة»[٢].

والمتأمّل في سائر أحوال الإنسان المسلم يجد أن لديه هذا الخلط، وهو خلط قد عطّل مفعول الأفكار الحضاري، بأن بقي يتعيّش على رصيده من القيم المقدّسة، التي يرى بها العالم أشبه بعالم يقع دون مستواه، أو عالم انحرف عن الأفكار الصحيحة، في حين تمُور الحياة الإنسانية بفعل إنساني لا يأبه بصحة الأفكار، ولا يعدو كونه حارثًا في الأرض، وزارعًا فيها، أي فعّالًا. وهكذا، فإن فعالية الأفكار تعني وجود حركة للإنسان في التاريخ، وإن عطالة الأفكار تعني وجود جمود وركود للإنسان في التاريخ، مما يدلُّ على أن فعالية الأفكار وتمظهُرها في التاريخ هو المحكُّ الذي أصبح معيارًا في نشاط الإنسان المعاصر.

وتأسيسًا على ذلك، فإن الفكرة الإسلامية صحيحة، وذاتية، ومقدّسة، لكنها فقدت فعاليتها في التاريخ، وإن استعادة قدرتها على التأثير في العالم الثقافي للإنسان تتطلّب إحداث نهوض ثوري جديد، وتوليد طاقة روحية مساندة لها؛ للارتقاء إلى مستوى الحضارة بوصف ذلك يُمثّل حقبة أولى، ثم قداسة الوجود الإنساني بوصفه حقبة ثانية. ويُبصّرنا مالك بن نبي هنا بأهمية القراءة الجدلية للتاريخ، القراءة التي تنظر في الحوادث بوعي سببي منظومي[٣]، لا بوصفها أحداثًا يجهل مصدرها، فيتوهم أنها فوق طاقته وقدرته فتشلّ إرادته، ويصبح تابعًا لإرادات أُخرى تُؤوّل الوجود تبعًا لمنظورها. وكأن تأكيد مالك بن نبي على الترابط بين فعل الإنسان وحركة التاريخ، هدفه هو حفز الإرادة إلى أن تنطلق، وتبادر، وتُحرّك، وتقود؛ لأن التاريخ يصبح بذلك تاريخ الفعل الإنساني الأقوى الذي يُلوّن الوجود بمعانيه ودلالاته.

---

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، (الجزائر: دار الوعي، ط١١)، ص١٠٢.

(٣) إحدى صيغ الإدراك التي تعي الأشياء وعيًا مترابطًا ونسقيًا؛ فالجزء يحوي داخله خصائص الكل، والكل يتشكّل من مجموع الجزئيات. والوعي السببي المنظومي يقوم أولًا على مقولة: «إن معقولية الشيء تبنى على الإقرار بصفتين أساسيتين هما: التعليل والتدليل، ويقوم ثانيًا على اليقظة العلمية التي تعي الظواهر في إطار الأسباب التي تنتجها».

٢. منطق الصحة ومنطق الصلاحية:

استخدم مالك بن نبي مدلول هاتين الكلمتَيْن بمعنى متقارب مع الأصالة والفعالية، فالصحة تُماثِل الأصالة، والصلاحية تُماثِل الفعالية. وبحسب هذا المنظور، فإن للحقيقة جانبَيْن: جانب الصحة، وجانب الصلاحية، «الجانب الذي نسميه صحة الحقيقة التي نستدل عليها بالبرهان العلمي والذي لا يترك مجالًا لأيِّ شكٍّ، الجانب الآخر: هو الصلاحية، وخصوصًا في الحقائق التاريخية والحقائق الاجتماعية. فالمجتمع الإسلامي اليوم له وجهان: **الوجه المشرق الذي يراه المؤمن والمؤمنة، وهو وجه الصحة، صحَّة الفكرة الإسلامية**. والوجه الآخر هو الذي يراه الآخرون من أبنائنا، والآخرون من عالَم الآخرين (الألماني والإنجليزي...إلخ)، **هذا الوجه هو وجه الصلاحية**، والصلاحية مفقودة اليوم في المجتمع الإسلامي، وهذا واقع»[٤].

فالصلاحية في هذا السياق تعني القيم الدينية بوصفها أحداثًا تاريخية إيجابية، وبوصفها قوة روحية تسري حاملة نسغ الإيمان، ورافعة الإنسان إلى مستوى الحضارة. وانعكاسات هذه الحقيقة في التاريخ «أن يصير الجانب الروحاني واقعًا اجتماعيًا. يجب إذن أن يصير الجانب الروحي واقعًا اجتماعيًا، ويجب أن تتحقَّق أمور في مستوى عالٍ تُسوِّغ صلاحية الحقيقة في جانبها العملي، أما إذا تمسَّكنا بالحقيقة على أنها حقيقة، ونضعها في صندوق المجوهرات، فإنها لا تنفعنا»[٥].

وهذا الفرقان يؤكِّد أن القضية في صميمها قضية فاعلية ملتهبة، وليست قضية حقيقة صورية باردة؛ إنها تفرقة تقترب من تفرقة الفيلسوف الألماني هيجل بين العقل الواعي لذاته والعقل الموجود في العالم. فشرط حقانية الحقائق هو الارتباط بالواقع وتنزيل الفكر لكي يأخذ الحدث إلى مقاصده، وإلا فهو أفكار صورية تظلُّ في وعيها الذاتي من غير تخارج في التاريخ؛ فـ«عبر العمل يخرج المرء من ذاتيته إلى الخارج. وهو لا يتصرف بمعزل عن الآخرين، بل يعمل ضمن مجموعات لها تمثُّلات اجتماعية ومعارف مشتركة تُمثِّل إرثًا اجتماعيًا... كما يتميَّز الفعل

---

(٤) مالك بن نبي، مجالس دمشق، (سوريا: دار الفكر، ط٢، ٢٠٠٦م)، ص١٤٩.

(٥) المرجع السابق، ص٧٤.

بالحركية، لتصبح للفعل قدرة على إحداث تغييرات في العالم، وإيجاد ما لم يكن»[٦].

ومدلول هذا أن الصلاحية تُمثِّل الفعل القاصد الذي يستند إلى قيم سامية، وليس الفعل الذي اختزلته الفلسفة الماركسية في الشغل[٧]، واختزلت تبعًا له الفعاليات الإنسانية (العقلية، الجسدية، النفسية...) في المدلول الاقتصادي. ولهذا، فإن الشُّغل لا يتعدَّى مرحلة تلبية الحاجات البيولوجية، في حين أن الفعل والفعالية يحتاجان إلى مرحلة أخرى ضمن النشاط النوعي للإنسان، النشاط الذي يتحكَّم في طاقته الحيوية، ويأخذ الذاتَ إلى بُعدها الروحي الذي يحرِّرها من الانجذاب الغرائزي، فتكون بذرة الانطلاق نحو الحضارة، بوصفها كفاءة تاريخية في تمثُّل قيم الإسلام العُليا.

فالفعل الصالح هنا -من منظور مالك بن نبي- هو الفعل الأصيل، الفعل الحاضر في الزمن، المُتجسد في الصيغة الحضارية، إنه الفعل النوعي الذي لا يعود فيه الزمن إلا وهو يحمل جديدًا أصيلًا بالفعل. وهذا الفعل هو -بلغة الفيلسوفة الألمانية حنا أرندت- انكشاف للذات أمام الآخرين، إنه نوع من الولادة الثانية. وعلى هذا، فإن «حياة من دون كلام ومن دون فعل... قد ماتت حرفيًّا في العالم، إنها تكفُّ عن أن تكون حياة إنسانية؛ لأنها لم تعُد تُعاش بين البشر. بالقول والفعل ندخل العالم البشري، وهذا الدخول يشبه ولادة ثانية، نؤكِّد فيها ونحمل على عاتقنا المسألة الخالصة لظهورنا الجسدي الأول، وهذا الدخول ليس مفروضًا علينا بالضرورة مثل العمل، ولسنا ملزمين به بالنفع مثل الأثر... فأن نفعل بالمعنى العام للكلمة... يعني أن نبدأ، وأن نقود، وأن نحكم... إن الجديد يظهر دائمًا مثل المعجزة، واعتبار الإنسان قادرًا على الفعل يعني أنَّه

---

(٦) حسان الباهي، فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٧) في نقد غير مباشر للمقالة الماركسية ورؤيتها للفعل يقول مارتن هيدجر: «إننا لم نفكر بعدُ في ماهية الفعل بشكل حازم، إننا لا نعرف الفعل إلا كإنتاج لمفعول تُقدَّر حقيقته تبعًا لما يُقدِّمه من نفع، غير أن ماهية الفعل هي الإنجاز. الإنجاز معناه: بسط شيء ما في تمام ماهيته وبلوغ هذا التمام». رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: مينة دلال، مدارات فلسفية، ٢٠٠١، ص٤٥.

يُمكِـن أن ننتظـر منـه ما هو غير مُنتظَر، وأنه قادر على تأدية ما هو مُسـتبعَد بشـكل غير محدود»[٨].

إن هـذا القـول الثقيـل عـن الفعـل، مع بـزوغ الأزمنـة الحديثة، يعكـس الوعي المنفتـح الـلازم بأهميـة التحريك والبـدء، ويؤكـد أن مصائر الحضـارات ودروب المجتمعـات القائـدة والمبـادرة سـتكون لأكثرهـا فعاليـة، وأكثرهـا مبـادرة وإتمامًا لأعمالها.

٣. التحديات الراهنة:

إن مدلـول هاتيـن الكلمتَيْن يتطلَّب التجديد، والأخـذ بهذا التجديد إلى الراهن الذي يمُور بتعقيدات لم تكن موجودة في زمن مالك بن نبي. ومن أمثال تلك التي كانت سـائدة: تحدي القابلية للاسـتعمار، وتحدي الأزمة الثقافية، وتحدي نفسـية إنسـان ما بعد الموحدين. أما المُتفرس في التحديات الحضارية الراهنة، فيلاحظها في القضـايا التي تستلزم منا أن نرفعها بلغة المناطقة، وأن نقدِّم الاجتهادات الفكرية التي تحقِّق العلاج منها، ومن انعكاساتها السـلبية على ثقافة الإنسـان اليوم.

إن التحديات الراهنة هي المعضلات الثقافية التي تقتضي عاجل الرفع والعلاج بطريقـة منهجيـة، وهي لا تكتفي بهذا الإجراء، وإنما تأخذ باليد إلى سـاحة الشـفاء والاستقامة. وتجدر الإشـارة إلى أن مالك بن نبي في كتابه الذي بقي مخبوءًا إلى أن صدر عام ٢٠١٢م، أعني: «وجهة العالم الإسلامي»: الجزء الثاني، قد لفت الانتباه إلى أن المجتمعات المسـلمة آيلة إلى الشـفاء من مرض القابلية للاسـتعمار، لكنها ستواجه تحديات أُخرى مستقبلًا، عدَّدها في ثالوث: الرأسمالية، والمرأة، واليهودية. الرأسـمالية بما تحمله من هيمنة لثقافة التسـلُّع والتشيُّؤ والنفعية الاختزالية، والمرأة بمـا تعنيه مـن إرادة تأنيث العالـم والتخفيف من مركزية الذكـر، واليهودية بوصفها الظاهرة الحديثة التي تُؤوِّل العالم وتديره تبعًا لإرادتها وقوتها[٩].

غيـر أن الظرفيـات الراهنـة تجعلنـا نفكِّـر مـع مالـك بـن نبي، وذلـك ضمن

---

(٨) حنّا أرندت، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، (بيروت: ٢٠١٥)، ص١٦٨، ٢٠٠.
(٩) للاستزادة انظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (سوريا: دار الفكر، ج٢، ٢٠١٢م).

الحال الحيّ لمشكلاتنا، أي رصد التحديات التي تلُوح اليوم. فنحن نعاني أزمة في الانفصال بين الفكرة والواقع، وأزمة أخرى نتجت عن استحواذ الشيء من جديد على الإنسان(١٠)، وأزمة أخرى نتجت أيضًا عن تحكُّم الطاقة الحيوية في السلوك، والفوضى في سوء استعمال الأشياء التي بين أيدينا بسبب الأزمة الفكرية، وظاهرة مخذولية الأفكار(١١)، ومرض انتصار الشخص على الفكرة(١٢)، وتملُّك الإرادة النافية، وثقافة السلب(١٣). فهذه التحديات تُحتِّم على الجهد المعرفي والعملي رفعها وتجاوزها إلى ما به يرتفع الإنسان إلى مستوى الحضارة.

---

(١٠) يراد باستحواذ الشيء: تمركزُ أحلام الإنسان ومتخيلاته في عالم الأشياء، وانحصار التفكير في الكيفية التي يتم بها التملُّك وحيازتها، من غير تقدير واعٍ عميق لمآلات انحصار الوجود الإنساني في القفص المادي، وهذا الأمر هو أحد موانع حركة العمران الإنساني.

(١١) مخذولية الأفكار: ظاهرة في العالم الفكري للإنسان، تعني أن الإنسان إذا لم يفكِّر في جميع أنشطته، ويعمل وفق القوانين الصحيحة للتفكير والعمل، فلا ينتظر تحقُّق النتائج الصالحة. والأكثر هو تهدُّم هذه البناءات؛ لأنَّها لم توضع وفق مقاسات القوانين العلمية. والمثال على ذلك من عالم المادة هو بناء عمارة أو جسر؛ فالإخلال بقوانين الهندسة العمرانية الصحيحة -وإن طالت مدَّة تماسُك هذا البناء- سيخذل حتمًا مَن بناه، وينهدم لعدم مطابقته المعايير الصحيحة. وعين الشيء ينطبق على عالم الأفكار؛ فإذا لم يجرِ تبنّي الأفكار الصحيحة وبسطها وفق معايير العلم، فإنها ستخذل -مهما امتدَّت فعاليتها- مُنشِئها وحاملها في الطريق.

(١٢) هي ظاهرة «تقديس الأشخاص» التي تسود بوجه خاص لدى بعض الاتجاهات الدينية، ومنها الإسلامية، حيث تتسرَّب المعيارية شيئًا فشيئًا وبطريقة خفية، من معيارية الفكرة إلى معيارية الشخص الذي يمثِّل هذه الفكرة في الواقع. وتعكس هذه الظاهرة ميل النفسية الإنسانية إلى توثين عالم الأشخاص؛ ما يُمثِّل عائقًا في طريق العلاقة التفاعلية والتبادلية بين الأفكار والواقع، بأن تكون معيارية الفكرة هي الأسمى أمام الشخص، أو المؤسسة، أو المدرسة.

(١٣) الإرادة النافية وثقافة السلب مفهومان متداخلان؛ فالذي يقابل الإرادة النافية هو الإرادة الإثباتية، التي هي ضديدة العزلة والإعراض على الواقع، بمعنى أنها إرادة تثبت الحياة، وتشتبك معها، وتتواصل مع الواقع الإنساني ولا تعتزل عنه. وتكون ثمرة هذه الإرادة الإثباتية ثقافة الإثبات، التي تعني أسلوب الحياة بإيجابية وتفاعلية وإصلاحية. أما الإرادة النافية فهي إرادة ازدراء الحياة، والزهد في الواقع الحيّ، ووسمه بأوصاف الحقارة والفوضى. وثمرة هذا الحال هي إحداث القطيعة بين الأفكار والحياة، فيكون الواقع فريسةً للفوضى، وتكون الأفكار في حالة تكلُّس وجمود.

ثانيًا: من الفكرة إلى الفعل: إنارة الدروب نحو الحضارة

تعرَّفنا فيما مضى إلى المنظار الذي يتأمَّل به مالك بن نبي طبيعة المشكلات الحضارية، وطبيعة التحديات التي تواجه المجتمعات التي تنتمي إلى روح الإسلام، وأنها تحديات لا تتعلَّق بنظام القيم الكلية الصحيح، بقدر ما تتعلَّق بمنظومة الفعل وحركة التاريخ. فمالك بن نبي هنا يريد أن يحرِّك السكون التاريخي، ويجعله أكثر جدليةً مع الإنسان، وسنده المحسوس في ذلك هو الإنسان الذي تعطَّلت فعاليته الحضارية، وتكلَّست عناوين حضارته في حفريات التاريخ، بأن أصبحت عاجزة عن دفع الحضارة وتحريكها؛ بسبب عجز النموذج الإنساني الذي توهَّم صلاحيته، أي شهادته على الإنسانية في صحة الأفكار منطقيًا وعلميًا. لذا، فإن عاجل النظر هو بسط الشروط التي تأخذ المسلم من وجوده في ثقافة الصحة إلى وجوده في ثقافة الصلاحية. والشروط الأخلق بهذه المهمة، هي:

١. الفكرة الدينية: هل يمكن أن تكون نقطة الانطلاق؟

إن الفكرة الدينية التي يؤسِّس عليها مالك بن نبي نقطة الانطلاق، وتمثِّل مثوى النظر والعمل، ليست نابعة من خاطرة مُتخيَّلة أو انعكاسات مُصعَّدة من الواقع الاقتصادي للإنسان، وإنما تجد مرجعها في الدين الحق؛ ولأنها كذلك، فهي تستحيل طاقة مبدعة تؤثِّر في العالم، وتمدُّ البناء بأسسه، وتركِّب بين العناصر التي تكون هامدة قبل أن تبعث فيها الفكرة الدينية الحياة، وترسم لها التوجُّه والقيمة[١٤]. فالإنسان والتراب والوقت ليسوا مُحدِّدات جوهرية ترسم فكر الإنسان وسلوكه، كما تريد المقالة الماركسية أن تقرِّر، بل الأفكار هي قوام الكائنات في إحداث الحركة فيها. ولهذا، فمن الواجب أن نترقى في البيان قليلًا، فنقول إن الأفكار بحسب تحليل جاكلين روس: «ليست تركيبات فوقيَّة أو انعكاسات، وليست عالمًا منفصلًا ومجرَّدًا، وإنما هي طاقات ديناميكية تمتلك وجودًا موضوعيًا، أو تنتج

---

(١٤) يقول فريدريش هيجل: «فالدين ينبغي أن يكون، بمقتضى جوهره، ما لا يمكن لأي أمر جديد في حياة الإنسان أن يحصل من دونه». جدلية الدين والتنوير: «من دروس فلسفة الدين لهيجل»، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع «كلمة»، ٢٠١٤م)، ص٢٩.

الحضارات التي تخلقها وتُنظِّمها... إنها صورة غير ملموسة، لكنها تجمع أحداث التاريخ، وتُرشِّدها، وتُنيرها، وتقودها... [إنَّها] تعني في الأصل قوةً روحية مليئة وصادقة، ونداءً وواقعًا فاعلًا: إنها تصوُّر مُوجِّه يُشكِّل أساسًا للفكر... [وبهذا الغِنى] فإنه يُمكِن للوجود أن يكون إنسانيًّا من دون إطار أيديولوجي ضامن ومطمئن، ولكن لا يُمكِنه أن يكون إنسانيًّا من دون أفكار»[١٥].

وهذا الإقرار من قول كاشِفَ أصول الأفكار في التاريخ الثقافي للغرب، لحقيقٌ بأن يكون دليلًا بيِّنًا على مصداقية ومشروعية البناء على الفكرة الدينية بوصفها منبع الحق ودليل الخير. وبالتواصل مع هذا الإقرار الفكري، فإن القول الكاشف للغطاء أنه «سواء كنا بصدد المجتمع الإسلامي أو المجتمع المسيحي، أم كنا بصدد المجتمعات التي تحجَّرت اليوم أو اختفت تمامًا من الوجود، نستطيع أن نقرِّر أن الفكرة الدينية التي غرست بذرتها في حقل التاريخ فكرةٌ دينية. ومعنى هذا أن الظرف الاستثنائي الذي يلد مجتمعًا يتفق في الواقع مع الفكرة الدينية التي تحمل مقاديره، كما تحمل النُّطْفة جميع عناصر الكائن الذي سيخرج فيما بعدُ إلى الوجود»[١٦].

يتضح مما سبق أن لكل نشاط فعلي فكرةً أو مرتكزًا ينطلق منه؛ لأن الفراغ الكوني -كما بان- معدوم في الثقافة الإنسانية، ومالك بن نبي يتجاوز ظاهرة ملء الفراغ الكوني بالمعنى، إلى مستوى طبيعة الثقافة التي تُورثها هذه الرؤية الكونية. فالنموذج الثقافي تبعًا لهذا المنظور هو ثمرة لطبيعة الرؤية الكونية التي تنعكس في ذات الإنسان؛ إذ توجد الرؤية التي تغرس بصرها في الأرض حيث نفسية التملُّك والحيازة والنسبة[١٧]، وتوجد أيضًا الرؤية التي تَعْرُج إلى السماء باحثة عن الحقيقة

---

(١٥) جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة: زهيدة درويش، (أبوظبي: كلمة، د.ت)، ص٢٩-٣٠.

(١٦) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (سوريا: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦م)، ص٥٦.

(١٧) لأخذ تصورات معرفية عن هذا الثالوث العاكس للنموذج الثقافي التملُّكي والحيازي والناسب إلى الذات، انظر:

- إريك فروم، «الإنسان بين الجوهر والمظهر»، سلسلة عالم المعرفة، الكويت. =

حيث الجذور الأخلاقية والغيبية هي المُوجِّهة. وحال هذه الثنائية حضاريًّا تشكِّل ثقافتَيْن في التاريخ: «فأوروبا ركَّبت في مضمون ثقافتها مزيجًا من التقنية والجمالية. بينما الشرق الإسلامي ركَّب في ثقافته مزيجًا من فكرتين: **الحقيقة، والخير**»[18].

إن القصد البعيد بهذا المدخل الكياني لسيرورة فهم الوجود، هو صورة القيم الحضارية التي تُورثها كلتا النظرتَيْن. ففي ظلّ التحديات الراهنة في العالم، ألحَّ مالك بن نبي على أهمية الفكرة المقدسة بوصفها منطلقًا لتفعيل الأفكار، الفكرة المقدسة الصحيحة التي لا تجد أصلها في الأهواء والآراء الفلسفية التي تمُور في الفكر الإنساني المعاصر، والتي لا تستقر على مبادئ صحيحة وقيم ثابتة تهدي بها الإنسانية سُبُل الصلاح. يقول مالك بن نبي في هذا السياق: «ينبغي ألا ننطلق من أي إشارة تأتينا من اليمين أو من اليسار، إذ ينبغي أن نُصحِّح نقطة الانطلاق، فإذا تأكدنا من هذا كما تأكَّد النبي ﷺ قبلنا ننطلق، ولا يضرُّنا مَن خالفنا، هذه هي الانطلاقة»[19].

وجليٌّ هنا مدى القيمة المحورية للفكرة المقدسة التي تعني في معجم مالك ابن نبي الرؤية الكلية الصحيحة التي تعكس تجلِّي الإيمان في الروح الإنسانية، والتي تنبثق منها الطاقة الحافزة الرافعة للإنسان. وبقدر مجيء الانطلاقة على غير هذه الحقيقة، تكون الثمرة تَوَثُّنًا لأشياء أُخرى، وتأويلًا للعالم وفق زاوية إنسانية ضيقة، قد تكون صنمًا حسيًّا معبودًا، أو تأمُّلًا فلسفيًّا إنسانيًّا حول الوجود، نعثر على نماذج منه مُتكاثِرة في تاريخ الفكر. فالوجود بحسب **هيرقليطس اليوناني صيرورة**، وبحسب دارون **تطور بيولوجي**، وبحسب نيتشه **إرادة قوة**، وبحسب فرويد **دوافع بيولوجية غير واعية**.

والحقيقة أن هذه النماذج تعبِّر عن منطلقات غير صحيحة، بالرغم أن مفعولها في التاريخ كان ساريًا، وفي العقول مؤثِّرًا. أما الفكرة الصحيحة، أو رؤية العالم

= - طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م).

(١٨) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص١٨.

(١٩) مالك بن نبي، مجالس دمشق، مرجع سابق، ص٦٤.

التي تظهر في مشروع مالك بن نبي بوصفها النواة التي تُحدِّد للفعل وظيفته وغايته ومآله، فتمتاز بأنها «تُحدِّد فهم الإنسان فردًا وأُمَّةً وجنسًا لذواتهم، ولمعنى وجودهم، والغاية من هذا الوجود، وعلاقته بالذات وبالآخر وبالعالَم وبالكون في كل أبعاد هذا الوجود، ومآل هذا الوجود. إن هذه الرؤية هي الجذور والتربة والمنبع الذي يُمثِّل القوة العقدية التي تُحدِّد طبيعة القوة الوجدانية المُحرِّكة للإنسان وللمجتمع، والتي تُحدِّد توجُّهاتهم وفعاليتهم، وترسم وجهة مسيرتهم في الحياة، ومدى قوة هذه المسيرة الإنسانية وفعاليتها الإعمارية الحضارية في الوجود والتاريخ»[٢٠].

إن أزمنة التاريخ تحتاج إلى حسم مسألة نقطة الانطلاق؛ لأن العاجل المطلوب هو العمل الفردي والعمل المتعدي من أجل محاسن الأعمال الجزئية والكلية، وليس بقاء العقل مرتابًا في المنطلقات التي يتخيَّرها بالوصف الذي ينقله من السكون إلى الحركة، فالحسم بأحكام جازمة في نقطة الانطلاق هو من شيم النفوس المقتدرة؛ وإلى هذا المعنى أشار رينيه ديكارت في المقالة الثامنة والأربعين من كتابه «انفعالات النفس». وانطلاقًا من السؤال التالي: «بماذا نعرف قيمة النفوس أو ضعفها وما هو عيب أضعف النفوس؟»، يصرف ديكارت الجواب إلى أن علاج تَقَلُّب الانفعالات لا يكون بالانفعالات نفسها، أي إن السلاح يفشل عندما يكون من نفس مادة الانفعالات، ولكن هناك أسلحة أخرى أشدّ منها قوة هي أسلحة الإرادة الخاصة، ويحيل مدلول «الأسلحة الخاصة بالإرادة» عند ديكارت إلى «الأحكام القاطعة والحازمة المتعلقة بمعرفة الخير والشر التي كانت النفس قد أصرَّت على اتباعها في أعمال حياتها. أما الأنفس الأضعف من الجميع فهي تلك التي لم تصرّ إرادتها على اتباع أحكام معينة، لكنها تترك نفسها تنجرف باستمرار مع الانفعالات الحاضرة. ولكن لمَّا كانت هذه في معظم الأحيان ناقضة لبعضها بعضًا فإنها تجذبها إلى جانبها الواحدة بعد الأخرى، وتستعملها لمحاربة ذاتها، فتضع

---

(٢٠) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، (أمريكا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ٢٠٠٩م)، ص٢٥.

النفس في أسوأ حال يمكن أن تكون عليه»(٢١). وإذ تبيَّنت لنا أهمية الأحكام الجازمة المتعلقة -كما قال ديكارت- بـ«معرفة الخير والشر» أو بلغتنا «نقطة الانطلاق» في مشروع حركة الذات في التاريخ، كي لا تبقى في ريبها تتردَّد، فإننا نكتفي به ونمضي إلى مطلوبنا، فنقول: إذا كانت راهنية الفكر في زمن مالك بن نبي هي هيمنة الرؤية المادية(٢٢) في أشكال تجلّيها (الشكل البرجوازي النفعي الرأسمالي، والشكل المادي الجدلي الاشتراكي)، فإن التحديات الراهنة في زمننا اليوم قد تعدَّدت فيها المشروعات الفكرية التي تريد أن تحكم وتتسيَّد أو ترسم نقطة الانطلاق. فنحن اليوم أمام العلمانية الفاصلة بين القيم والحياة، وأمام روحانيات الإلحاد التي تريد حياة روحانية بلا إله une spiritualité sans dieu(23)، وأمام فصل الأخلاق عن الدين، وأمام الخروج الكلي من الدين، وأمام ثقافة ما بعد الأخلاق أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية(٢٤)، وأمام الحرية السائلة في ظل

---

(٢١) رينيه ديكارت، انفعالات النفس، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، (بيروت: دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م)، ص٩٣.

(٢٢) عقَد مالك بن نبي ورشة تحليلية نقدية للاتجاه المادي في مقابل الاتجاه الغيبي، وانتهى في تحليله للمذهب المادي إلى تهافُت المبدأ الأساسي للمذهب ككل. يقول في هذا السياق عن المذهب المادي: «المبدأ الأساسي نفسه يبدو عاجزًا عن تزويدنا بنظرية متسقة عن الخلق وعن التطور». انظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (الجزائر: دار الوعي، ٢٠١٣م).

(٢٣) من القائلين بهذا المنظور الفيلسوف الفرنسي المعاصر: أندريه كونت سبونفيل A.c Sponville، ويرى أن فكرة الروحانية بلا إله تسعى لكي تجيب عن الأسئلة التالية: هل يمكننا الاستغناء عن الدين؟ هل الإله موجود؟ أية روحانية تناسب الملحدين؟

Andeé Comte-Sponville, l'Esprit de l'athéisme , Introduction a une spiritualité sans dieu ,Albin Michel ,Paris,2006,P 10.

(٢٤) العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية أو ما بعد الأخلاق هي أسلوب عيش، يفعل انطلاقًا من دواعي الاستمتاع واللَّذات الفورية والسعادة الخاصة، وهي أيضًا تصنف أخلاقيًا ضمن «حقبة ما بعد الواجب»، أما العتبة الأولى من العلمنة الأخلاقية فهي بناء قواعد الإلزام الخُلقي انطلاقًا من العقل أو الحياة الطيبة للجميع أو السعادة الكلية، وليس انطلاقًا من الأوامر الدينية المباشرة، فالعتبة الأولى تقوم على عقلنة المعاني الدينية والتفسير العلماني للوجود، بينما ثقافة ما بعد الأخلاق تكسر فكرة المبدأ المتحكم في الذات وتأبى المقولات الكلية، مثل: إنكار الذات لأجل المصلحة العامة، أو غائية التاريخ، أو أية سرديات كلية.

المجتمعات ما بعد الحداثية، إننا أمام موجات فكرية جديدة تُؤثِّر في العقول، وتسعى لبناء الفكر على طريقتها وصورتها.

وتأسيسًا على ذلك، فإن المنطلق ليس هو الانسياق خلف هذه الاتجاهات المعاصرة، والتكيُّف مع مقولاتها ومفاهيمها؛ درءًا لشبهة العجز عن مُواكبة التحولات الحاصلة في الإنسانية، وإنما إحسان الانطلاق من الفكرة الإسلامية المقدسة الصحيحة؛ إذ هي التي تختزن في تجربتها خبرة التحكُّم في التاريخ، وذخيرة علاج الإنسانية التائهة اليوم، الإنسانية الباحثة عن مسوِّغات جديدة لمعنى حياتها ومُبرِّر وجودها. لقد تخيَّلت أنها بالعلم وحده تُحقِّق عمرانها، ولكن القول الأصوب هو أن «العقيدة والروح تُوجِد علمًا، أما العلم فلا يوجد عقيدة ولا روحًا... هذا العلم الذي ترى هو نتيجة الحضارة الغربية وليس سببًا لها، ومتى انهار الإنسان من داخله انتهى فيه كل شيء، ولا يغرنَّك الظاهر. فالشعوب الأوروبية تعاني الآن من حيرة قاتلة، وضيق خانق في النفوس... يضيقون من شيء مجهول بسبب أن الحياة صارت لا معنى لها عندهم ولا غاية»[٢٥].

فالفكرة الإسلامية -إذن- هي المنطلق؛ نظرًا إلى وضوح أهدافها، وتكامل بنيانها المادي والأُخروي، وتوفُّرها على منظومة القيم الكلية التي يتكامل فيها الأنا والآخر، وتتكامل فيها قيم العقل وقيم الوجدان، وتنمو فيها النفس الإنسانية نموًّا نحو الحقيقة والخير. أما إذا كانت الرؤية مُشوَّشة، وانعدم فيها التماسك على عالم الأفكار، فإن أجلى صورة يتبدّى فيها هذا التشويش هي فوضى الأفعال، واضطراب التوجيه.

وإذ تقرَّر هذا عند مالك بن نبي، فإننا نترقى في البيان قليلًا، قائلين إنه بالرغم من أن أكثر الاتجاهات الفكرية في زمنية الاستدمار[٢٦] وما بعده قد دخلت في مدافعة ومعاندة مع الفكرة الدينية عامة، فضلًا عن الفكرة الإسلامية، تزمينًا: أي

(٢٥) مالك بن نبي، **الحقيقة والمآل**، ترجمة: نور الدين خندودي، (الجزائر: عالم الأفكار، ٢٠٠٨م)، ص١١٤.

(٢٦) أي الزمن الذي خضعت فيه الشعوب الإسلامية للسيطرة الاستعمارية، بامتصاص ثرواتها، ومحاولة إخماد روح الثقافة الإسلامية فيها.

ربطها بالزمن، وتنسيًا: أي إلحاق النسبية بها، وتأريخًا: أي إسكانها في التاريخ، فإن مالك بن نبي لم يقترف معها هذا الفعل، وإنما كان على وعي منهجي بالبُعد الصحيح للفكرة الإسلامية، وأنها مفارقة عما تتديَّن به الأنساق الدينية الحديثة. والآكد هو أهمية تحرير الفكرة الدينية من التقوُّل الحديث بزمنيتها ونسبيتها، والتقوُّل الموروث المسكون بهواجس الغرور والتقديس المنفصل عن العمل التاريخي.

وبناءً على ما سبق، فلا بُدَّ أن نصرف القول نحو الحقيقتين الآتيتين:

أ. مُكاشَفة مالك بن نبي الأفكار السائدة التي تعاند الفكرة الدينية، وتُلحِق بها أوصاف العجز عن العمل، والقول بالقيم البالية، والتقوُّل باللّاعقلانية على أنساقها: الاعتقادية، والعبادية، والمعاملاتية، والمزاجرية[٢٧]، وتصريف القول إلى ذكر محاسن الفكرة الدينية عامة، والفكرة الإسلامية بوجه خاص. فمن محاسن الفكرة الدينية: «أنها تُصفِّي الدواخل، وأنها نظام في الحقائق العامة التي تؤدي إلى تغيير في الأخلاق والسلوك، إذا أُخِذت على محمل الجد، وإذا عاشها المؤمن باقتناع عاطفيّ عميق وحيّ»[٢٨].

إن إقرار مالك بن نبي «بالإصلاح الديني كضرورة بوصفه نقطة في كل تغيير اجتماعي»[٢٩] يُحتِّم أن تتصدَّر الفكرة الدينية المشهد بوصفها جوهرة التاج، ومعدن الإنتاج لإنسان الحضارة الذي يُحرِّك التاريخ الساكن باليد القوية في روحها.

---

(٢٧) أخذنا هذا التقسيم لأركان الدين من أبي الحسن العامري في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام»، الذي ناظر فيه الأديان من جهة أبوابها الاعتقادية والعبادية والمعاملاتية والمزاجرية، بالمقارنة مع روح الإسلام، واضعًا مُقدِّمة عقلية ذات أهمية منهجية، جاء فيها: «إن أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدّة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته». انظر: أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، (الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام)، ص١٣٧.

(٢٨) ألفرد نورث وايتهيد، كيف يتكوَّن الدين؟، ترجمة: رضوان السيد، (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص١٩.

(٢٩) مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مرجع سابق، ص١٥٥.

ب. بعدَ مُكاشَفة صلابة الفكرة الدينية في معاندتها الأفكار الرائجة في زمنيتها، مثل فكرة تأليه حرية الإنسان مع النفعية الرأسمالية، وفكرة تأليه المجتمع مع النفعية الاشتراكية، وحتى فكرة الإلحاد(٣٠)، يأخذ مالك بن نبي باليد إلى صحة الفكرة الإسلامية وصلاحيتها، ومجانبة الخلط بينها وبين هذه الأفكار التي لا يُحقِّقها البرهان، ولا يُوجِبها العقل، فضلًا عن نقصانها بالمقارنة مع الفكرة الدينية الإسلامية. وهنا اعتراض دقيق على الأفكار القاتلة المنقولة من المجال التداولي الغربي، بخصوص الفكرة الدينية التي يُروِّج بضاعتها الفكرُ الذي يأخذ من الغرب دون وعي نقدي، وكيف أنه بخلوص أصحاب هذا الفكر إلى دروب الغربيين «يُضيّقون مجال أفكارهم ومسرح خيالهم، ويقطعون عن أنفسهم أسباب الإبداع والإثراء التي تنطوي على مناحٍ من ثقافتهم عند مقابلتها بمناحٍ من ثقافة غيرهم، كما يُضيّعون فرص الاستقلال بفكرهم والتحرُّر ممّا يرد عليهم، بل يستبعدون كليًّا إمكانات تصرفهم في الوارد عليهم، لا تصحيحًا، ولا توسيعًا، ولا توجيهًا، قانعين بأن يظلّوا عيالًا على غيرهم من مُفكِّري الحداثة»(٣١).

---

(٣٠) فيما يخصُّ استحالة الإلحاد عقلًا، جاء في كتاب «التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين» ما نصه: «تصميم عقولنا يقودنا إلى الإيمان... والتديُّن ينتج تقريبًا أوتوماتيكيًّا من الجهاز المعرفي للبشر، في حين أن الجهد العقلي الفعلي إنما يتكون من نبذ العقلانيين للإيمان». انظر: إيكارت فولاند، وولف شيفنهوفل، التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م)، ص٢٦.

ويقول أبو الحسن العامري: «الإيمان في الحقيقة هو الاعتقاد الصادق اليقيني، ومحلّه من القوى التميزية هو القوة العقلية. والكفر في الحقيقة هو الاعتقاد الكاذب الظني، ومحلّه من القوى التميزية هو القوة المتخيلة... وقد تصلح القوة المتخيلة للعقيدة الصادقة حسب صلوحها للعقيدة الكاذبة. وأما القوة العاقلة فلن تصلح إلا للعقيدة الصادقة». انظر: أبو الحسن العامري، أربع رسائل فلسفية، تحقيق: سعيد الغانمي، (بيروت، العراق: دار التنوير-جامعة الكوفة، ٢٠١٥م)، ص٢٥٩-٢٦٠.

ويقول هيجل أيضًا: «ولا نستطيع أن نعتبر أحدًا ليس له في ذاته شيء من الدين، حتى لو كان ما له منه إلا خوفه منه أو شوقه إليه، أو حتى حقده عليه. ذلك أن الكره في الحالة الأخيرة هو في الحقيقة انشغال بالدين وانصرافه عنه. فبوصفه إنسانًا يكون الدين جوهريًّا بالنسبة إليه، وهو ليس إحساسًا غريبًا عنه». هيجل، جدلية الدين والتنوير، «من دروس فلسفة الدين لهيجل»، مرجع سابق، ص٣٠.

(٣١) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م)، ص١٣٧-١٣٨.

فالأجدر بنا إذن أن نصرف سعينا إلى الإبداع والانطلاق من فكرتنا الدينية -أي الدين الحق- لا أن نسلك الدروب التي سلكها الآخرون. وإصرار مالك بن نبي على تصحيح المقدمة لم يكن مجرَّد معاندة أو منافاة للفكر الغربي، وإنَّما يجد تبريره في استحالة الفصل بين الفكرة الدينية وتجلّيها في الأفكار، أو الأشخاص، أو الأشياء. وبيان هذا نستخرجه من الأقوال التي تُؤرِّخ للفكر الغربي أو للأفكار الكبرى التي نظَّمت الغرب. تقول جاكلين روس في سياق تحليلي آخر: «إننا ورثة رؤيتين للكون كلتيهما وُلِدتا ما بين الفرات والنيل منذ آلاف السنين... الإنسان، الإنسانوية، الإنسانية، التاريخ، الشخص، الفرد، هذه التصنيفات الأساسية تُنظِّم فكر الغرب. وأما العقل، والعلم، والطريقة، والجدلية، والنظام، والفوضى، والخواء، والمفهوم، والطبيعة، والتقدم، والصيرورة، فهي تعطي الثقافة الأوروبية معناها. هذه الثقافة المتأثرة بالإرث اليوناني (الجدلية، العقل...)، وأيضًا الإرث المسيحي (اللَّامتناهي...)، كل هذه الأفكار نظرية. لكن ثمَّة أفكار تُدير العمل الفردي والجماعي: الأخلاق، العدالة، المساواة، الكرامة، السعادة، الشخص، السياسة، الديمقراطية... إنها مفاهيم تمتزج فيها الرؤية اليهودية المسيحية والمذهب الطبيعي اليوناني، وتُؤسس للفكر الأوروبي. أخيرًا، إن فكرة الجميل، والجمال، والذوق، والجمالية... تُذكِّرنا بأن الإنسان الأوروبي هو ذلك الإنسان الذي يطارد الجمال المولود في المدينة القديمة حيث الجمال علامة الخير. هذه هي المضامين اليونانية، واليهودية، والمسيحية»(٣٢).

وحقيق علينا هنا وجدير بنا أن نلفت النظر إلى وحدة الأفكار والمشاعر والمصالح في البِنى الثقافية الإنسانية. والقول الضَّارب في الحقيقة أن المظهر في صورته الثقافية ليس سوى ظهورٍ للمبادئ الفكرية الأصلية، التي تُوحد الرؤية، وتُوجد العمل، لا سيما إذا كان المجتمع قد تحرَّر من جاذبية الغريزة، وشرع في تأسيس شبكة من العلاقات الاجتماعية لغاية روحية، أو لإنجاز أوامر مَثَلٍ أعلى مقدَّس.

ورُبَّ معترض على أسبقية الفكرة الدينية بالخروج من سكون الوجود إلى

(٣٢) روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، مرجع سابق، ص٢٩-٣٢.

حركة العمل والتأثير في العالَم، يُحاجِج بأن هذه الفكرة أصبحت اليوم -في السياقات المعاصرة- مصدرًا للعنف، وأداةً لتبرير الاعتداء على حق الإنسان في الحياة والتعبير والاختلاف، زاعمًا أنها (الفكرة الدينية) لا تملك معايير اتفاق لضمان العيش المشترك، خلافًا للعقل الذي يدل على نظام في العالم، وقانون يُنسّق العلاقات بين الناس.

والواقع أن هذه الآراء لم تأتِ من المكتوبات الصحفية الرائجة، وإنما مثّلت مادة معرفية في بحوث العلوم الاجتماعية، وخاصة الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس والأخلاق. وقد أورد مُؤلف كتاب **«أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث»** وليام ت. كافانو، حجج هذه الجماعة العلمية التي ناقشت قضية الارتباط بين العنف والدين. ومن النماذج التي نسوقها هنا نموذج تشارلز كيمبال الذي ألّف كتاب **«عندما يصبح الدين شريرًا»**، الذي اختارته مجلة بيلشر ويكليوفي بوصفه أفضل كتاب عن الدين عام ٢٠٠٢م، ففي هذا الكتاب يُحدّد كيمبال خمس علامات تحذيرية يتحوّل الدين بموجبها إلى العنف: «ادعاء حيازة الحقيقة المطلقة، الطاعة العمياء، تأسيس الزمن المثالي، الإيمان بأن الغاية تُبرّر الوسيلة، والإعلان عن الحرب المقدّسة... والانحدار إلى هذه المفاسد قوي في جميع الأديان الكبرى»[٣٣].

لقد تناول كيمبال هذه التحذيرات كما لو أنها مخصوصة بالدين، مثل اليهودية والمسيحية والإسلام. ولكنْ ماذا لو تَبيَّنت لنا هشاشة الأطروحة القائلة بالترابط الوثيق بين الفكرة الدينية والعنف، وأطلقنا العلامات التحذيرية نفسها على الدولة القومية؟

الظاهر لنا أن العلامة الأُولى التي تنادي بأن الدين يدّعي حيازة الحقيقة المطلقة، توجد في قلب الدولة القومية، ألم تُصرّح أمريكا بالثّنوية الكونية وتقسيم العالَم إلى قوى خير وقوى شر؟ أليس ادعاء الديمقراطية الليبرالية أنها خير كليّ هو ادعاء بحيازة الحقيقة المطلقة؟ أليست الطاعة العمياء -أي المحذور الثاني-

---

(٣٣) ت وليام، كافانو أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة: أسامة غاوجي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م)، ص٣٥.

موجودة في الطابع العسكري للدولة القومية الحديثة، حيث لا يحق لأيّ جندي -باسم الضمير مثلًا- أن يخالف الأوامر الكلية النهائية الصحيحة؟

ثم إن القول بالزمن المثالي في الدين شائع في الفلسفة والسياسة، وإن مقولة جعل العالَم آمنًا من أجل الديمقراطية في صيغة نهاية التاريخ عند فرانسيس فوكوياما لأمارةٌ بيّنة على مثالية الزمن في السياق العلماني. أما مقولة إن الغاية تُبرّر الوسيلة وربطها بالدين فقط، فيجعلنا أمام حرج في تفسير إحراق الأبرياء في هيروشيما، وممارسة التعذيب. وفيما يخص العلامة التحذيرية الخامسة (إعلان الحرب المقدسة)، فإن ما يُعَدُّ حربًا مقدسة هو أمر غير واضح تمامًا. ولكن يُمكن القول بأن المعركة بين الخير والشر التي آمن بها بوش، وصرَّح أن أُمَّته تقودها، تنطبق على العلامة الخامسة. فالقومية العلمانية -إذن- يُمكن أن تُظهِر أحيانًا جميع العلامات التحذيرية الخمس[٣٤].

والمؤدى المنهجي لهذا الكشف عن لا عقلانية الدولة القومية الحديثة، وتجذُّر العنف في المحاذير نفسها التي سعت لأن تلبسها للدين، هو إجراء الممايزة بين أديان الإنسان ودين الإله، فأديان الإنسان متكاثرة، تصرف أقوالها إلى العقلانية، وتُلبِس في المقابل دين الإله أوصاف العنف، ناسية أنها تقتبس من دين الإله الأبواب الكبرى التي تُعَدُّ عناصر بانية له، وتُفارقه في النواة التي تضم هذه الأبواب، أي الإيمان بالحقيقة الإلهية المفارقة.

إن أديان الإنسان بحسب منهج جون هيك الذي طبّق فكرة التشابهات العائلية عند لودفيج فتجنشتين على وضع «الإيمان والعقائد العلمانية كالماركسية بوصفها ابنة عم منفصلة ومتمايزة عن حركات كالمسيحية والإسلام، تشترك معها في بعض الخصائص كالرؤية الشاملة للعالم، والنصوص المقدسة، والإيمان الأخروي، والقديسين، والادعاء الأخلاقي الشامل»[٣٥].

يتضح مما تقدَّم أن العلاقة بين الدين والعنف ليست تلازمية، وإنما هي أسطورة

(٣٤) المرجع السابق، ص٣٧-٣٨.

(٣٥) المرجع السابق، ص٣١.

يريد من يُروّج لها تحقيق بُغيات مركّبة، مثل أنها «تُقدّم لمستهلكيها الكُثر في الغرب خدمة مهمة، تتمثّل داخليًا في تهميش الخطابات والممارسات الموصوفة بالدينية، وخاصة تلك المرتبطة بالكنائس المسيحية، أو بالمجموعات المسلمة داخل أوروبا. كما تساعد الأسطورة في تدعيم الالتزام بنظام اجتماعي علماني تضمنه الدولة القومية. وعلى مستوى السياسة الخارجية، تساهم أسطورة العنف الديني في تصوير الأنظمة الاجتماعية غير الغربية وغير العلمانية على أنها أنظمة لا عقلانية تنزع إلى العنف، وبذلك فإنها تساعد في خلق نقطة عمياء في التفكير حول مدى تورُّط الغربيين في العنف. وهكذا يصبح من غير الضروري أن نتفحَّص تاريخ علاقتنا بالعالم غير الغربي؛ لأن الجذور الحقيقية للغضب ضد الغرب تكمُن في البواعث العنيفة للدين الذي فشل الفاعلون غير العلمانيين في كبْحه ولجم زمامه»[٣٦].

إن مقصودنا من فتح هذه الحوارية، مع القول السائد بالطبيعة الأصلية الكامنة في الدين، التي توهم قائلها والمستمع إليه من فرط رواجها أنها تحمل برهانها في داخلها[٣٧]، هو تفتيتُ هذا التصوُّر، وبيان أنه ينبني على متخيَّلات ورغائب أكثر من انبنائه على مقاربة علمية ورصد ميداني للسلوك العنيف. والمطلوب العاجل أمام هذا الفراغ في قلب الثقافة الحديثة، هو بث الأمل في القلوب، وليست الفكرة الدينية ببعيدة عن هذا الدور، وبما أن الاتجاهات الفكرية لم تعد تقوى على بثّ الحياة في النفوس، فيلزم من هذا أن الفكرة الدينية هي التي تستأهل هذا المقام في الأخذ بيد الإنسان إلى الطريق الصائب؛ لأنه «تُولد مع كل مبدأ ديني جديد حضارة جديدة... إن الأمة التي يُهيمن عليها المعتقد لا تُغيِّر مزاجها النفسي، غير أن جميع مَلَكَاتها تتوجّه بذلك إلى غرض واحد، تتوجَّه إلى نُصرة معتقدها، فتصبح قوتها هائلة لهذا السبب. وفي أدوار الإيمان التي تتحوَّل ذات حين، تقوم الأمم بتلك الجهود العجيبة، وتقوم بتشييد الدول التي تدهش التاريخ»[٣٨].

---

(٣٦) المرجع السابق، ص٣٦٠-٣٦١.

(٣٧) كارين آرمسترونغ، حقول الدم: الدين وتاريخ العنف، ترجمة: أسامة غاوجي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦م)، ص١٧.

(٣٨) غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: دار العالم العربي، ٢٠١٢م)، ص١١٥-١١٧.

وإذ تقرَّرت القيمة الأساسية للفكرة الدينية، وتأكَّد أنها تُمثِّل عاملًا رافعًا وحافزًا، فإن ثَمَّ ما يوجِب كشف قول الذين زعموا أن التاريخ همَّش الدين، وقد أصبحت عين الإنسان المعاصر لا تُميِّز ما هو ديني حقيقي مما هو تاريخي زائف. ولما أصبحت رؤية الدين الأصلي تكاد تكون مستحيلة، فإن الجائز في العقل -إذن- صرف النظر عن الفكرة الدينية، والاستنكاف عن الأخذ بتقلُّبات التاريخ، والارتكاز على العقل الذي ليس بينه وبين الدين الحق عناد ولا مدافعة.

والقول الكاشف للغطاء أمام هذا الإقرار بالتنسيب لكل ديني -بما في ذلك الدين الحق-أن هؤلاء الذين تقوَّلوا هذه الأفكار لم يُجروا التمييز الفاصل بين الدين الفطري والدين التاريخي أو الوقتي؛ ذلك أن «الدين المنزل يتخذُ صورتين: إحداهما الصورة الفطرية، وهي الصورة التي نزل بها هذا الدين أوَّل ما نزل -إيمانًا وأعمالًا- على نبي مرسل، والتي تتَّحد مع فطرة الإنسان بوصفها ذاكرة أصلية تحفظ آثار سابق اتصالها بالغيب، وهذا يعني أن الوحي المُنزَّل شرط ضروري في الصورة الفطرية. والصورة الثانية: الصورة الوقتية، وهي الصورة التي يتخذها الدين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول الذي جاء به، والتي قد تشهد ترسُّبات اعتقادية وتصوُّرية، وتأثيرات مؤسَّسية وتقنينية أيضًا، تبعده قليلًا أو كثيرًا عن أصله الفطري، وتَحُدُّ من إبداعية روحه ونورانية رسالته، وهذا يعني أن النقص الروحي شرط ضروري في الصورة الوقتية»(٣٩).

وإذ تَبيَّن هذا، فإنَّنا نترقى في البيان قليلًا، فنقول إن الدين التاريخي يقترن بما سمَّاه بعضهم فتور الشريعة(٤٠)، أي خُلو الزمان من المجتهدين الذين يواصلون توليد المعرفة من الشرع الإلهي الرباني في سياق نوازل فكرية وواقعية جديدة. ويظهر هذا الفُتور حين يُهيمن الدين التاريخي أو الوقتي على العقول، فتصبح

---

(٣٩) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مرجع سابق، ص٣٢.

(٤٠) انظر: أحمد عاطف أحمد، فتور الشريعة، ترجمة: طلعت فاروق، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م). يقول مؤلف الكتاب: «إذ عرَّف المُتكلمون والفقهاء الأشاعرة فتور الشريعة بخلوّ الزمان من الفقهاء المؤهلين للاجتهاد، مشيرين إلى أن هذا الفتور ممكن الحدوث في المستقبل، إلا إنهم اختلفوا في كيفية معالجة الأمر حال حدوثه. في حين طرح المعتزلة والحنابلة (من منطلقات كلامية وشرعية متعارضة تمامًا) استحالة حدوث فتور الشريعة». انظر: المرجع السابق، ص٣٨.

اجتهـادات العلمـاء مصادر للتفكير والتدبير، وتحتَجب حقيقة الشـرع الإلهي الذي هو وحده المصدر المطلق في التشريع. وهنا تنشأ العقبة بين التعاليم الإلهية المطلقة والواقع الإنسـاني المتغيِّر؛ لأن الذات التي تتوسَّـط هذين الوجهَيْن لا تقوم بواجبها المُتمثِّـل في قراءة النـص الفطري، لتجاوُز النص الوقتـي؛ تحقيقًا للمقاصد المُثلى للشريعة في التاريخ. وهذا ما عناه مالك بن نبي حين أكَّد أن حضور المسلم مشروطٌ بتحويـل المبادئ الروحيـة إلى فعل تاريخي، تتجدَّد الذات تبعًـا له، ويتجدَّد العالم مـن حولهـا، لكـي يوجِـد واقعًـا إنسـانيًّا جديـدًا، يرتفـع بموجبـه الوجـود إلـى حالة القداسة.

٢. الوعي الروحي: السند الشعوري والمحسوس للفكرة الدينية:

بعـد تحديـد نقطة الانطـلاق والفصـل المعرفـي والمنهجي في الارتـكاز على الفكـرة الدينيـة، بوصفها أوثق أداة لإدراك العالـم والفعل فيـه، يأخذنا مالك بن نبي إلى الوعي الروحي الذي يقضي بالالتحام الوجداني والنفسي مع هذه الفكرة. وهو التحام تتقوّى بموجبه النفس الإنسـانية، وترتفع من حضيض الغريزة والإخلاد إلى الأرض والمنفعـة العاجلـة، إلى يفَاع تفجير المكنُونات الروحية في ذات الإنسـان، المكنونـات التـي تُحدِث الانقـلاب فرديًّا ثـم اجتماعيًـا. ولكن كيف لهـذه الفكرة الدينية الدافعة أن تُحدِث التوتُّر الروحي في الإنسان، وإلى جانبها دوافع أُخرى قد تحول دون هذه الغاية؟

والمقصـود بالدوافـع هنا الطاقـة الحيوية المركُوزة في الجبلَّة الإنسـانية، والتي مـن أقواهـا دافـع التملُّـك، ودافع التغـذِّي، ودافع التناسـل. وقد بيَّن مالـك بن نبي الكيفية التي يجب أن يعيش بها الإنسان مع دوافعه: «إننا عندما نُلغي الطاقة الحيوية فإننـا نهـدم المجتمـع، وعندما نُحرِّرهـا تحريرًا كامـلًا فإنها تهـدم المجتمع. لذلك يجب على الطاقة الحيوية أن تعمل بالضرورة ضمن هذين الحدَّين»[٤١].

أمـا الـذي يجعـل هـذه الطاقـة ذات وظيفة في سـياق فعل تاريخـي جديد، فهو الفكـرة الدينيـة الدافعـة التي تقـوم بتكييف الطاقـة الحيوية ضمن مراكز اسـتقطاب

---

(٤١) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٥١.

جديدة، ونماذج مثالية جديدة، هي مراكز الاستقطاب الروحية، والنماذج الروحية كذلك.

ومعنى هذا أن العقل بوصفه فعلًا معرفيًا، وضابطًا سلوكيًا غير قادر على صرف الطاقة الحيوية، أو التحكم فيها، ولا حتى تكييفها. والدليل على ذلك وجود إقرار مماثل في دوائر فلسفة الدين المعاصرة، يُفيد بأن «المراحل المبكرة للدين هي تلك التي تسود فيها النزعة الروحية»(٤٢). والتعليل على هذه الحقيقة من فكر مالك بن نبي يبدو واضحًا جليًا؛ فالمعلوم في نظره أن منطلق الحضارة الجوهري هو الروح، وبالروح وحدها ينطلق الإنسان، ويكون فعّالًا. وتتجلّى هذه الفعالية في الوظيفة الاجتماعية للدين، والشاهد على هذا القانون أن الوعي الإنساني لا ينحصر فقط في دائرة التفكير المنهجي والتحليل العقلي، وإنما يتكامل مع ثلاثة عناصر أخرى رئيسة، هي: المعاني الكلية حيث تتولّد الأخلاق الإنسية، والعواطف السامية حيث تنبثق الرغبة، والإرادة الحُرّة حيث يتشكّل الفعل(٤٣).

ويُلفِت مالك بن نبي النظر إلى أن التوتر الأخلاقي الذي يؤتي الإنسان هزّة القلب بوصفه المرحلة الأُولى من مراحل الحضارة، لا يقوى على تحقيقه إلا الفكرة الدينية الدافعة -كما أشرنا إلى ذلك من قبلُ- إذ هي التي تُكيّف الطاقة الحيوية تبعًا لما تتطلّبه الفكرة الدينية؛ بقصد التهيئة لاندماج الإنسان في ظروف اجتماعية جديدة(٤٤)، هي ظروف الحضارة بوصفها تلك القدرة على أداء وظيفة

---

(٤٢) وايتهيد، كيف يتكون الدين؟، مرجع سابق، ص٢٨.

ويقول ابن خلدون في معنى الكلام الوارد قبله: «وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: ٦٣]، وسرّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس، وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقلّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك». انظر: ابن خلدون، المقدمة، اعتناء: أحمد الزعبي، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم)، ص١٨٨.

(٤٣) لؤي صافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، (لبنان: دار الفكر المعاصر، ٢٠١٦م)، ص١٠.

(٤٤) يقول كريستوف فولف في كتابه «علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة»: «لكي يستطيع الإنسان العيش في إطار علاقات الجماعة وبحسب البنى الاجتماعية، فلا بُدَّ له من أن يعدّل بالكبت والتصعيد ما تتميز به نوازعه من فائض طاقة». ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي: كلمة، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٩)، ص٦٦.

معينة في السياق وفي التاريخ. وهذا الإدماج شرط من شروط فعالية الأفكار، أي إيجاد التوازن بين متطلَّبات الطاقة الحيوية في دوافعها التناسلية والغذائية والتملُّكية، والمطالب الجديدة للفكرة الدينية، فهي بهذا تُحيي ما مات من قيم محمودة في قلب الإنسان، وتُميت فيه ما كان حيًّا من قيم مذمومة. فالتوتر -إذن- «فكرة دافعة لا يُمكن بثُّها عبر نظرية، أو بأي إرشاد تعليمي، أما ظرفها المُفضَّل للظهور فقد فسَّره مُؤرخ كتوينبي بذلك الظرف الذي تضطر فيه جماعة بشرية «للرد على تحدٍّ ما بعمل مُنظَّم... [ومن ثَمَّ، فإن] المعجزات الكبرى في التاريخ مرتبطة دائمًا بالأفكار الدافعة»[٤٥].

وتطبيق هذه الحقيقة اليوم يجعلنا نُقِرُّ بأن الظرف الحي اليوم هو ظرف مُواتٍ للرد على تحديات تواجه الإنسان المسلم. لكن، ولأن ذاته لم يرتفع فيها الشعور بالأزمة إلى حالة الوعي وحالة الفرصة، لكي يُحقِّق الانطلاق والتجاوز والعبور، فإنه باقٍ في حالته الجامدة، حالة ما قبل الفكرة الدينية، أو حالة ما بعد تحلُّل الإنسان وخروجه من التأثير في العالم.

وقد أنبأنا مالك بن نبي بمنبع تحريك التوتر الذي يتولَّد بإرادة الرد على تحدٍّ مخصوص، ويُوقِظ الفكرة الإيمانية الدافعة، بوصفها شرطًا فاصلًا من شروط الانطلاق الحضاري، فهو يأخذ باليد إلى إعادة الوعي بالمرحلة الأُولى من مراحل الحضارة، وهي مرحلة الروح؛ تذكيرًا بقيمة هذه المواثقة بين الإله والإنسان، وقيمة التوتر الأخلاقي الذي يظهر في صفاء القلوب والنفوس.

وعلى هذا، فإن حركة الإصلاح الحديثة قد أخطأت حين انزلقت إلى المرحلة الثانية من مراحل الحضارة، ولم تُعْطِ المرحلة الأولى قيمتها التأسيسية، فراحت تُفكر في إصلاح الفكر ومناهجه، وبلغت أجلى صورة لها في المراهنة على تجديد علم الكلام بصيغة الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وهذه الصياغة وافية بمقصودها، لكنها غير وافية بمقصود المدلول التجديدي لعلم الكلام، والذي لن يكون سوى الوظيفة الاجتماعية للدين، ويُعَدُّ قانون «تغيير ما في الأنفس»

---

(٤٥) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٤٦-٤٨.

شرطها المحوري. «وتغيير النفس معناه إقدارها على أن تتجاوز وضعها المألوف، وهذا ليس من شأن علم الكلام، بل هو من شأن منهاج التصوف، أو بعبارة أدق هو من شأن علم لم يوضع له اسم بعدُ، ويُمكِن أن نُسمّيه «تجديد الصلة بالله»... يهدف الإصلاح -إذن- إلى توفير الدافع الداخلي لدى جماهير الشعب، تلك الجماهير المتعطّشة إلى انتفاضة القلب كيْما تنتصر على ما أصابها من جمود»[٤٦]. إن تقوية الروح من جديد، وخاصة في سياق الأزمات الحيَّة التي نشهد على وجودها، تُعَدُّ ساندًا لرفع التحديات التي تواجه الإنسان اليوم؛ ذلك أن مجرى العالم اليوم هو «النظم الجديدة للديمقراطيات الخاصة بالظواهر الجماعية الكبيرة التي تُحرّكها المُتعة الاستهلاكية، ثقافة اللحظة، والرغبة الطفولية، والدعاية والعرض السياسي... إن سيطرة الإغواء تؤدي إلى تدمير الثقافة وشيوع السطحية على نطاق واسع، وإلى انهيار المواطن الحُر والمسؤول»[٤٧]. فضلًا عن تقديس الجسد الغريزي بصورة لا سابق لها.

ولهذا، فعاجل المطلوب هو استئناف التفكير ضمن هذا المجال الحي؛ لإعادة تفعيل القيم الروحية في الإنسان، لا القيم الروحية المنفصلة عن الفكرة الدينية، وإنما تلك التي تأخذ منابع حياتها من الدين الحق. وبعبارة أُخرى، فإن مكارم الأخلاق يجب أن تتأسّس على الأمر الإلهي، لا على الأوامر التي سَنَّها فلاسفة الأخلاق الذين جعلوا عقولهم المجرّدة ودوافعهم الحيوية معيارًا للتخلُّق، أو أظهروا رغبتهم في الخروج الكلي عن القواعد الخُلقية الموجّهة. ومعلوم أنه «لا شيء أوحش في العقل من إثبات صانع حقٍّ لا يوجد له أمر ولا نهي، ولا امتحان، ولا تكليف، ولا وعد، ولا وعيد، ولا ترغيب، ولا ترهيب، وأنه مع حكمته التامة وقدرته البالغة أهمل ذوي الألباب من عباده سُدى؛ ليبقى أحدهم في هذه الدنيا مدَّة سنين يسيرة، مع الغموم والهموم، والتعب والكد، ثم يفنى فناءً أبديًّا»[٤٨]. ولأجل هذا، فقد أضحى مشروع إحياء الروح من جديد -لكي تنساب في النفس

---

(٤٦) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٥٤.

(٤٧) جيل ليبوفتسكي، مملكة الموضة زوال متجدد: الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ترجمة: دينا مندور، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٧م)، ص١٦.

(٤٨) أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص٩٨.

وتُعيد رجَّ سكونها لتتذكَّر وتتفكَّر - أمرًا لازمًا؛ «إذ إن الروح متى تدفَّق فيها الإيمان، وتاقت إلى كمال العمل، تحرَّكت الدواعي والجوارح في إثرها، على مقتضى هذا الإيمان الدفَّاق الذي يتحقَّق به التكوثر، والعمل التوَّاق الذي يتحقَّق به التثوير»(٤٩).

ونخلُص مما سبق إلى أن:

أ. الاندماج الاجتماعي الذي يُعَدُّ بذرة دخول الحضارة مشروطٌ بتكييف الطاقة الحيوية وفق متطلَّبات الفكرة الدينية، وهذا يستلزم رفض إرادة إلغائها، أو إرادة تحريرها. بل إن السبيل الأحسن هو التحكم فيها؛ لتتمكن الروح من التنفس والانطلاق. «وقد استندت جميع المجتمعات التي قامت حتى الآن إلى مَثَل عالٍ قادر على إخضاع النفوس، وهذه المجتمعات قد اضمحلَّت بعد أن عاد ذلك المَثَل الأعلى لا يُخضِعها»(٥٠).

ب. تحريك الدافع الداخلي يُوقِظ الإنسان من ذهوله، ويُوجِد فيه إرادة التحدي للردِّ على جملة المشكلات. وهذا الدافع يترابط تفعيلًا مع تطبيق القانون الخالد، أي قانون «تغيير ما في النفس». وأكثر الوسائل العلمية قدرةً على إحداث التوتر الأخلاقي لتغيير ما في النفس ليس علم الكلام، وإنما «**علم تجديد الصلة بالله**»، الصلة المفهومة بالمعنى الروحي الارتقائي الذي يُحدِث هزَّة القلب التي تُحرِّك السلوك نحو أهداف ذات بُعْد يتجاوز المنفعة العاجلة. وإذا لم يتحقق هذا التوتر الأخلاقي البادئ بقوة الوجدان، فإن المآل هو التقليد الخُلقي الذي لن يُنتِج إلا التقليد الفكري. وثمرة ذلك هي أن يكفَّ العقل عن العطاء، وأن يزيد إلى تخلُّفه المادي التخلُّف الأخلاقي، ولا يليق بهذه الحالة سوى وصف «التخلُّف الجذري»(٥١).

---

(٤٩) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص٥١.

(٥٠) لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، مرجع سابق، ص١١٦.

(٥١) وضع طه عبد الرحمن هذه المفردة في كتابه «شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق»، وقد عرَّفها بقوله: «وهو التخلُّف الذي لا يُبقي على أيِّ سبب من أسباب الخروج منه، =

٣. قيم الواجب الإثباتية:

إن تحقُّق الأفكار في التاريخ، وإعادة بناء الحضارة ضمن الظرف الراهن للإنسان المسلم، يقتضي -بحسبِ مالك بن نبي- توافر بُعْدٍ آخر يُشكِّل عنصرًا في منظومة «إنارة الدروب نحو الحضارة»، هو القيام بالواجب عوضًا عن كثرة المطالبة بالحقوق، هذه الكلمة اللذيذة على النفوس التي أَلِفت الكسل والعَطالة الخُلقية والروحية، وهي أيضًا أكثر الكلمات حضورًا في وضعنا الراهن، ولا سيَّما في السياق السياسي للعمل الإصلاحي.

وهذا النموذج البشري المطالِب بالحقوق إنما يستجيب لنداء الدَّعة والراحة والسهولة الموافقة للطبع الإنساني المتروك من دون توجيه روحي؛ ذلك أن ثمرة هذه الثقافة التي تجنح تكرارًا إلى السهولة واعتياد المكرُورات من الأحوال والسلوك، هي الخروج الكُلي من التاريخ، أو الفصل بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق، والانغلاق مع اشتهاءات النفس وخواطر الأهواء. وبيان ذلك «أن كلمة الواجبات حين ترتبط بمفهوم العقبة، يعني أنها ترتبط بالجهود التي تبذل من أجل اقتحام العقبة؛ إذ ليس من الميسر في أساس اقتحام العقبة سوى إرادة الإنسان من هنا، والثقافة تنطلق من هذا الاختيار، فحين نختار جانب الواجبات تتحدَّد تلقائيًا ثقافة جديدة، ثقافة في المستوى الحضاري»[٥٢].

وهنا يلفت مالك بن نبي الوعي إلى ضرورة بذل الجهد في ثقافة الواجبات، لا في نفسية المناداة بالحقوق؛ ليتعيَّن بعد هذا أن مفهوم «ثقافة الواجبات» ليس مجرَّدًا من أصوله الروحية الأخلاقية، وليس مقطوعًا عن المضامين الاجتماعية، بل إنه يتخلَّل الفعاليات الإنسانية كلها. فالحضارة هي القيام بالواجب انطلاقًا من المكان الذي فيه الإنسان، وتحقيق الواجب ضمن هذه الفضاءات الجزئية لا يأتي من

= إذ تصبح العقول لا تُفكِّر إلا بالطريق الذي تتردَّى فيه إلى الحضيض، كأن القاعدة الأخلاقية التي تحكم السلوك هي: لتعمل بحيث لا ترفع أبدًا عملك إلى رتبة الواجب الائتماني». انظر: طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦م)، ص٨٧.

(٥٢) مالك بن نبي، مجالس دمشق، مرجع سابق، ص١٢٠.

النفوس التي سجنتها عوائدها ومــألوفاتها، وإنما يأتي من تلك التي تقتحم العقبة، والعقبـة «هـي العمل الـذي يرتقي بالإنسـان، أي الذي تتحقَّق به التزكية الإنسـانية. ومعلوم أن لفظ التزكية اختصَّ بالدلالة على التنمية العملية للإنسان، واقتحام العقبة هو الدخول بقوة في هذه التزكية»(٥٣).

لقد أخذت كلمة «الواجب» عند الإنسان مدلولًا يُحيل كله إلى القوة الروحية، والصبر على إنجاز القيم، والمبادرة بالفعل. ومتى انعدمت المنفعة الفردية العاجلة استيقظت إرادة العمل، وانكشفت الذات أمام الآخرين في صورتها البادئة والمُبادِرة والحيَّة؛ لأن الثقافة بوصفها نشـاطًا نوعيًّا للإنســان «تبدأ متى تجاوز الجهد العقلي الـذي يبذلـه الإنسـان حـدود الحاجة الفرديـة... فالمـرء عندما يبلـغ دور الاكتمال يضغـط علـى نفسـه، ويخالف مـا درج عليه محـاولًا بذلك تعديل وضعـه، وحينئذٍ يصبـح كلامـه إرادةً وعملًا يدُلَّان على علاقة بين الكلمـات والوقائع. فإذا انعدمت العلاقة بين الكلام والعمل أصبح الكلام هذرًا»(٥٤).

والعائد إلى نصوص الفلاسفة -ولا سيَّما الأخلاقيين منهم في السياق الغربي، علمًـا أن مالـك بـن نبـي هو قـارئ ذكيّ لهـا- يجد إثباتًـا لما جاهد فيـه مالك قصد الاهتداء إلى السُّبل الإحسانية التي تأخذ باليد إلى الحضارة. ولن نجد أقوى شاهد مـن الفيلسـوف الألمانـي إيمانويـل كانط، الـذي اقترن اسـمه ببنـاء الأخلاقية على مبادئ العقل العملي المحض، ذلك أن مبتدأه هو تصريف تأسـيس الأخلاقية على الفردية، أو الميول التي تطلب السـعادة الخاصة، أو المنفعة العاجلة بلغة مالك بن نبي؛ لأن هذا التأسيس على حُبّ الذات في السلوك التجريبي مستحيل. يقول كانط في ذلك: «إن الأُسـس المعيَّنة إمبريقيًّا لا تُناسِـب أيَّ تشـريع كلي ظاهر، فما بالك بالتشـريع الباطن؟ فكلٌّ يُؤسِّـس ميله على ذاته، لكن الآخر يُؤسِّسـه أيضًا على ذات أُخـرى، وفـي كل ذات بعينهـا يغلب هذا الميل تارةً، وطورًا يغلـب ميل مغاير. وإنه

(٥٣) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م)، ص٢٣٤.

(٥٤) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٧٠.

لمن المحال بإطلاق أن يوجد قانون يحكم الميول كافةً، فيلبّي شرط التوفيق بينها من جميع الوجوه»[٥٥].

وهكذا، فإن مفتاح تأسيس الأخلاقية الصائبة هو مخالفة الهوى باستقلال الإرادة، وهجر الدوران على مبدأ السعادة الخاصة، أو المطالب المادية الجاذبة للتعادي والتنافر، في حين أن سَمْتَ الواجب الأخلاقي هو الكلية والاستقلالية. ومتى تحرَّر الفعل الأخلاقي من المنفعة، وارتبط بمبدأ الإرادة نفسه، أي الإخلاص للأمر الإلهي وحده الذي تُعبِّر عنه اللغة النبوية الشريفة بـ«إن أجري إلا على الله»، أمكنه عندئذٍ أن يُنجِز ويُبدِع. أما إذا انحصرت الإرادة في قانون حساب المنافع، فإنها لا تُحقِّق منافعها ومنافع الإنسان من حولها.

وإذا اتضحت أهمية الواجب في مشروع دخول التاريخ، فإن ثَمَّ ما يستأهل لفت الانتباه إليه، ونقصد هنا ظاهرة أُفول الواجب في الثقافة الغربية الحالية[٥٦]، فهو ليس من صِيغ العجز والفتور في السياق الثقافي الإسلامي، حتى إن الغرب أيضًا تنخر جسمه هذه الظاهرة، ظاهرة إنسان الحقوق بدلًا من الواجبات، إنسان المنفعة الفردية العاجلة بدلًا من إنسان الروح الاجتماعية التاريخية، إنسان الفردانية في مقابل إنسان المسؤولية الاجتماعية.

وعِلَّة هذا الحال للإنسان الغربي هي فتور الطاقة الروحية، التي تدفع الواجب إلى الخروج من نسقه الصوري إلى تحقُّقه العيني. وبيان ذلك «أن القول بالفردانية يعني بالضرورة رفض الاعتراف بسلطة أعلى من الفرد، كما تعني رفض الاعتراف بوجود مَلَكة للمعرفة أسمى من العقل الفردي، وهما رفضان متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر. وعليه، كان على العقلية الحديثة أن تنبُذ كل سُلطة روحية بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي السلطة التي منبعها في المستوى فوق البشري»[٥٧].

---

(٥٥) إيمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة: ناجي العونلي، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١١م)، ص١٢٣.

(٥٦) انظر في فكرة أفول الواجب: جيل ليبوفتسكي، **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة**، (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٨م).

(٥٧) روني غينون، **أزمة العالم الحديث**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، (إربد-الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٧م)، ص٢٧-٢٨.

وتبعًا لهذا، فإن الغربيين أصبحوا يستطيبون ثقافة الحقوق، ونفسية التخلّي عن اقتحام العقبة، التي أورثت «النرجسية» Le narcissisme التي تحب الذات، ولا ترتضي إلا ما تراه جميلًا من منظورها.

والأكثر أن هذه النرجسية صارت تظهر كـ«استراتيجية في الفراغ»(٥٨). ومؤدّى هذه الصورة من صور الوجود الثقافي للإنسان المعاصر «انتفاء الاستجابة الأخلاقية، وتخدير الوازع الأخلاقي»(٥٩)، بسبب رُسوخ الثقافة الاستهلاكية، وتحكُّم الواقع الاقتصادي والاستهلاكي في حياة الناس، فقد أصبح الإنسان غارزًا بصره في الأرض والمحسوس والعابر، من غير بصيرة أخلاقية، أو بدائل تمدُّه بالنسغ الإرادي الذي يتجاوز به الواقع. ولما صار على هذا الحال -أي فَقد الغائيات الجديدة، أو الخيال بلغة علم الاجتماع المركَّب- استحال الواجب أُقصُوصة مُسلّية، وتشكَّل من ذلك ما سمَّاه زيغمونت باومان Zygmmunt Bauman «سيولة الشر»، وعنى بها العيش «في مجتمع تستحوذ عليه نزعات الحتمية والقدرية والتشاؤمية والخوف والهلع، وهو مجتمع ما زال يميل إلى تمجيد إنجازاته الديمقراطية الليبرالية العتيقة، وإن كانت قديمة وخادعة. وغياب الأحلام والبدائل واليوتوبيّات هو بالتحديد ما اعتبره جانبًا مهمًّا من سيولة الشر. لقد استشرف أرنست بلوخ وكارل مانهايم المستقبل في نبوءتين. فأما أرنست بلوخ فقد أسف على أن الحداثة فقدت الروح الإنسانية الدافئة التي يتسم بها الحلم اليُوتوبي، وأما كارل مانهايم فقد شعر بقوّةٍ بأن اليُوتوبيّات تُرجِمت بفاعلية إلى أيديولوجيات سياسية، وجُرِّدت من الرؤى البديلة، وحصرها في مبدأ الواقع بدلًا من الخيال. فسيولة الشر تعني انفصال مبدأ الخيال عن مبدأ الواقع، حيث صارت الكلمة العليا لمبدأ الواقع»(٦٠).

---

(58) Lipovetsky,Gille.*L'ére de vide Essais sur L'individualisme contemporain,* Paris: Gallimard 1983, P 70

(٥٩) استعرت الوصفين من زيغمونت باومان وليونيدياس دونسكيس. انظر: زيغمونت باومان، ليونيدياس دونسكيس، الشر السائل: العيش مع اللّابديل، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م)، ص٧٧.

(٦٠) المرجع السابق، ص٢٨.

وإذ تقرَّر هذا الأمر، فإن عاجل السعي والوعي هو تصريف الذات إلى إحياء حالة ما قبل الواجب، أي إحياء الروح التي متى انفكَّت من سلطة النطاق المركزي للغريزة والمنفعة والفردية، استقلَّت بالعمل وفقًا لما يُوجبه الأمر الإلهي؛ لأن هذا الأمر هو الذي ينزل منزلة الأصل للقيام بالواجب؛ إذ يمدُّه بالغاية، والآكد أنها لن تكون غاية دنيوية محدودة، وإنما غاية أُخروية ممدودة.

لنقل إذن بعد هذا التطواف مع الشروط التي لا بُدَّ من توافرها ليرتفع الإنسان من حضيض الغريزة والإخلاد إلى الأرض إلى يَفاع الطاقة الأخلاقية والتوتر الروحي، إن ما يكون ثمرةً لهذه الشروط هو اكتساب الفعالية، أو القُدرة على المبادرة؛ سعيًا لشقِّ دروب جديدة في التفكير والتدبير. وفي حال لم تتحقَّق الفعالية في الزمن، بأن تدور مع مقاصد الفكرة الدينية، فإن التخلُّف الجذري هو المآل الحتمي. وعلى هذا، فإن منظومة الفكرة الدينية والتوتر الروحي وفعل الواجب هي المداخل الصادقة ليسكن الإنسان في الدين كما يسكن في العالَم، ويكشف عن حقيقة ذاته في الخطاب والفعل الحضاري النوعي؛ إذ لا يُمكِن أن تُخاطِب الإنسانية المقتدرة في الحضارة، وأنت فاقد لها. أما إذا كنت راعيًا للوجود وأمينًا عليه، لا مُفسِدًا فيه، فهذا هو الملتقى الذي تتشابك الأنواع لأجل إنجاز رئاسة الإنسان.

ورئاسة الإنسان هي الباب نحو الارتفاع من الحضارة إلى قداسة الوجود، فتكون القداسة هي مركز الاستقطاب والتوازن مع الحضارة. وإذا كان الترف هو نهاية الحضارة ومرحلة التحلُّل والخروج من التدافع في التاريخ برأي معهود في مقاربات فلسفة التاريخ، فإن الصورة الجديدة تُبْصِر في القداسة على ضوء التحديات الراهنة الحقبةَ التالية بعد الحضارة. فعلى التحقيق، إن الإنسان إن لم يبدأ بالقداسة فهو على اليقين سينتهي إليها، وما يلوح لنا في مجرى عواقب التاريخ التي اختتمت قصة حضارتها مع واقع العولمة المادي، بأن أفسدت الإنسان في قدرته على أخلاقه، ففسدت إنسانيته تبعًا لذلك، ما يلوح هو جلاء النور الخافت الذي سيكون في يد الإنسان الجديد، لكي يُشِعَّ به على العالم، حاملًا النور الديني بوصفه رؤية إلى العالَم، والطاقة الأخلاقية بوصفها قوة روحية مساندة للحركة في التاريخ، وامتثال الواجب لحفظ سكن الإنسان في الدين كما يسكن في العالَم.

هـذه هـي الحقائق التي أوصلنـا إليها تحليلُنا لشـروط فعالية الأفـكار في ضوء التحديـات الراهنـة، والتي أتاحت لنا -فضلًا عمّا أشـرنا إليه- الخُلوص إلى مواقع منهجيـة فـي طريقـة تعاطينـا مـع المفكريـن وآليـات التفكيـر معهـم، وليـس فقـط الاكتفـاء بتأمُّل آرائهم، والانحصار في اسـتخراج مضامينهـا. ويُمكِن بيان ذلك من الوجوه الآتية:

- لـم يكن قصدنا بسط جهد مالك بن نبي، وإنما قصدنا أن نفكّر معه، وأن نزوّد مفاهيمـه بمعـانٍ مـن السـياق التداولي المعاصر؛ لكـي نتحقَّق بالتواصـل من جهة، ونتبيَّن الراهنية التي ما تزال في نصوصه من جهة أُخرى. وهذا ما حدث حين أخذنا بالفكـرة الدينيـة التـي ارتكـز عليها مالك بـن نبي بوصفهـا نقطة انطـلاق إلى راهن الإشـكالات حـول الدين مـن جهةٍ تلبيته الدوافـع الميتافيزيقية في الإنسـان أو ملئه بالفـراغ الكونـي، ومـن جهـةِ الإبانـة عن صـور العلاقـة بين الديـن والعنـف، بفكِّ الارتباط بين إرادة التشبيك بين الدين والسلوك العنيف.

- سـريان الطريقـة علـى العنصـر الثاني من عناصـر منظومة مالك بـن نبي؛ أي التوتُّر الروحي الذي يترابط مع قانون تأثير الفكرة الدينية في العالم. وقد رجعنا هنا إلى نصوص معاصرة تُبيِّن حال الإنسـان الذي أصبحت النرجسـية اسـتراتيجيته في الحياة، وصار يسلك سلوك الذي تخدَّر وازعه الأخلاقي، وانتفت استجابته للأوامر الأخلاقية. وكان مالك بن نبي قد أبصر في الطاقة الأخلاقية والتوتر الروحي الباب الأوحـد، الذي يَلِجُ منه الإنسـان إلى السـلوك الحضـاري ودروب التاريخ التي من الأكد أنها لن تكون بتقليد خطى الآخرين التي سلكوها، بل بفتح دروب جديدة.

- فيمـا يخـصُّ الواجـب الـذي وصَل القـول بينه وبين تحقيـق الفعاليـة إنجازًا ومبـادرةً وانكشـافًا، فإنَّا وجدنا في نصوص الفيلسـوف الألمانـي إيمانويل كانط ما يتقارب وحقيقة اسـتقلال الواجب عمَّا يُسـمِّيه السـعادة الخاصة والمنافع العاجلة، التي لا يُمكِن لها أن تكون مبدأً تشريعيًا للأخلاقية الإنسانية. وقد حوَّم مالك بن نبي حول هذا القانون الشَّـارط للأخلاقية، وأقام الواجب على فكرة الإخلاص الدينية، ولـم يكن العمل وفق قوانين حسـاب اللذات المنفعيـة، وإنَّما كان وفق مبدأ الوازع الذاتـي ومبـدأ القصد المجرَّد اللذيـن يتحقَّق بهما ميلاد المجتمـع الصالح. وبهذا،

فإن تقريب مالك بن نبي بين الصلاحية والحضارة، وجعْل إحداهما تقاس بمعايير الأخرى، وإمالته الكفَّة إلى قيمة الفكرة الصالحة والسلوك الفعَّال، لا يُستنتَج منه فكُّ الارتباط بين الفعالية أو الصلاحية والفكرة الدينية. أو بلغة أُخرى، الفصل بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق، بأن ينتصر لهذه الأخيرة على حساب الأُولى. بل إن قصده هو إتقان الفعل الصالح الذي يتأسَّس على الفكرة الدينية، أو إجراء الترابطية التكاملية بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق صرفًا للفعالية أو الصلاحية عن توهُّم قوَّتها في إعراضها عن الفكرة الدينية أو الأمر الإلهي، وإخراجها من الانحصار في الشغل والفعل النفعي القريب. وعكسُها إقناع الإنسان بضرورة تفعيل الفكرة الدينية أو الأمر الإلهي، والسير به في الأرض؛ تحريرًا للفكرة الدينية من الأفهام النظرية التي أفرغتها من اقترانها بالحياة، وإمداد الإنسان بالطاقة الأخلاقية التي تُحرِّره من الوجود الساكن والمكرور إلى الوجود الحركي والإبداعي.

- إن الوفاء لمهمَّة التفكير التي ترتكز على آلية الاعتراض أو النقد يقتضي منَّا الإبانة عن عِلل التمزُّق الحاصل بين الفكرة النظرية والمحل الواقعي؛ إذ ليست دائمًا أسبابًا تتصل بالجانب المحسوس العملي، ولا ترتدُّ إلى أهمية امتلاك القوة الروحية التي تخترق حُجب الواقع، وتسعى للارتفاع به إلى المثال، وكأن الواقع هنا هو مرآة جاهزة لكي تنتقش فيه صور الأفكار. فالواقع إنَّما يموج بتحديات مركَّبة تتطلَّب تطوير الفكر المركَّب أيضًا، استنادًا إلى أدوات المعرفة الإنسانية، أو «العلوم الكاشفة لسنن الأنفس» لإدراكه كما هو، والارتفاع به إلى ما يجب أن يكون.

ولا تكْمُن أهمية الالتقاء بالواقع هنا في القوة المحسوسة والأفكار الصحيحة منطقيًّا وفلسفيًّا فحسب، بل تكْمُن في الجهاز العلمي التحليلي التركيبي الذي يُقدِّر قيمة الواقع الإنساني، ويتواصل معه من جهةِ أننا جزءٌ منه وليس كلًّا فوقه، أو كتلة نُحرِّكها كما نريد ونبتغي. وبهذا، فإنه يتعيَّن على منطق الصلاحية -بوصفه اشتباكًا عمليًّا مع الواقع- أن يُحقِّق البصيرة العلمية الاجتماعية التي لا تقترب من الواقع بالحماسة الوجدانية فحسب، بل تقترب منه بالآلة العلمية أيضًا.

الفصل الخامس
من إصلاح العقل إلى تجديد الوجدان

مُفتتح الإشكال

إن المتصفح لجهود رسم السُّبل المنهجية لتحقيق النهضة أو الحضارة أو رئاسة الإنسان، لا يرجع بنموذج واحد أو بمنهج ثابت، إنما يلاحظ تعدُّدية النماذج وتحرُّك المناهج، وهذه الاختلافية آتية من طبيعة النموذج الإدراكي، وقوة التحولات من داخل الثقافة، ومن حركة التحولات العالمية التي أصبحت تؤثر في الثقافات الفرعية، بل تبتغي صوغها وفق متخيَّلها النفسي، ورهاناتها المصلحية، التي في ظاهرها السياسة والاقتصاد، أما باطنها فهو الثقافة والتربية، ومدلول هذا أن عمق الاشتغال هو إحداث تبدُّلات نوعية في عمق الثقافة. وفي النماذج الإدراكية التي هي علَّة الاختلاف، والتي نقصد بها تباين المنظورات التي تعكس فهمًا مخصوصًا وتأويلًا مخصوصًا أيضًا، للكيفية التي يجب أن يكون السلوك وفق مخططها يحقق حالة الإصلاح. ومن ثَمَّ، فإن صورة مناهج الإصلاح في السياق الراهن، ميْسمها الاختلاف والتنوع، كما سبقت الإشارة.

ونحن في سياق بحثنا هذا نبتغي تركيز الفكر على ظاهرة سادت في سياقات الفكر الإسلامي المعاصر، تستوجب منا التعليل والتدليل، إنها ظاهرة الانتقال من المناداة بأوَّليَّة إصلاح العقل وتحرير مناهج التفكير من التقليدية والتبعية، إلى حقبة أخرى تمثَّلت في المناداة بتقوية الوجدان، بوصْفه الملَكَة التي يسكن بها الإنسان في الوجود، كما هو ساكن في العالم. أو بتوصيف آخر، يجوز لنا رصد مرحلتين مهمتين في الخطاب الإصلاحي المعاصر: إحداهما مرحلة المناداة بإصلاح العقل من خلال عناوين متعدِّدة لكن مثواها الأخير واحد، مثل إصلاح العقل أو إعمال العقل أو تجديد العقل أو بناء الوعي، وجُلُّ هذه الخطابات ترى أن قلب الأزمة هو

اختلال مناهج التفكير أو أزمة التفكير، وبناءً على هذا التشخيص تحدّد العلاج في إصلاح مناهج الفكر، وتطوير مناهج إعداد المفكرين. إلا أن ثَـمَّ اتجاهًا بدأت ترتسم معالمه في الخطاب الإصلاحي الراهن، لم يعُد يرى أن عمق الأزمة هو العقل والفكر، بل الإرادة والوجدان، وهذا الخطاب خرج من صميم خطابات المرحلة الأولى. وملمحه الجوهري هو الانتقال من إصلاح العقل إلى تنمية الإرادة والوجدان، ومن إعمال العقل إلى جدلية الوجود والوجدان، ومن تجديد العقل إلى إحياء قلب الإنسان المعاصر. وهذا الانتقال هو ما نبتغي تفسيره وتعليله ضمن هذا الفصل، وذلك ببسط الأسئلة التالية:

ما هي محددات حقبة الإصلاح العقلي؟ لماذا هذا التحوُّل من المراهنة على إصلاح العقل إلى المراهنة من جديد على تقوية الوجدان وإحياء الروح؟ هل يعكس هذا الانتقال خللًا في تشخيص الأزمة منذ البدء؟ أم هو اعتراف بقيمة الوجدان والوعي الروحي الأخلاقي في فعل الإصلاح الجذري؟ وما مدى مشروعية هذه المقاربة الوجدانية للخطاب الإصلاحي؟ هل يمكن لها فعلًا أن تحقّق الإصلاح الجذري المنشود؟ ألا يمكن شقُّ منظور آخر في التفكير يحقّق التكاملية المعرفية بين المعرفي والوجداني؟

أولًا: مفاهيم مفتاحية

أ. إصلاح العقل:

يمكن القول بأن لهذا المفهوم المركب لفظيًا استخدامات لا تتوحّد إلا في الصورة اللفظية، وحفظًا لمقاصد بحثنا هنا فلا بُدَّ من الإقرار بأن ثَمَّ استعمالًا تَداوليًا في السياقات الفلسفية، وأن ثَمَّ استخدامًا مقاميًا يخصُّ السياق الذي نحن بصدد الكلام حوله. أما الاستخدامات التداولية الفلسفية فإنه يمكن الأخذ بمفهوم سائد في تاريخ الفلسفة، وهو المفهوم الاحتجاجي ضد سلطة التحكُّم في التفكير الإنساني وسلطة الفكر العمومي، وتُعد رسالة اسبينُوزا Spinoza ١٦٣٢/ ١٦٧٧ «رسالة في إصلاح العقل» شاهدًا على عدم الانفكاك بين المناداة بإصلاح العقل،

وتقويم مناهج التفكير وفق مقتضى الفكرة التأملية والمنهج المُستنبط من العقل ذاته.

ولأجل هذا، فإن الأقوال المسموعة والتجارب المُبهمة والمعاني الغامضة ومعطيات المخيّلة التي تنفعل بها النفس هي معوقات في سبيل إصلاح العقل؛ ولأجل هذا رسم اسبينوزا معالم المنهج في إصلاح العقل الذي من مياسمه أهمية تمييز «الفكرة االصحيحة عمّا سواها من الإدراكات، وأن يحفظ الفكر هذه الأخيرة. ثانيًا: أن يضبط القواعد التي تسمح وفقًا لهذا المعيار بإدراك الأمور المجهولة. ثالثًا: أن يؤسس نظامًا يجنّبنا عناء البحث في الأمور التافهة... ولمّا كان المنهج هو المعرفة التأملية ذاتها، فهذا المبدأ الموجّه لأفكارنا إنما هو معرفة ما يؤلف صورة الحقيقة، ومعرفة العقل وخواصه وقدراته. فإذا فزنا بهذه المعرفة، نكون قد فزنا بالمبدأ الذي سيكون منطلقًا لاستنباط أفكارنا، ونكون قد اهتدينا إلى السبيل الذي سيسمح للعقل في حدود مجال قدرته بالوصول إلى معرفة الأشياء الأزليّة»[1]. وهذه التوصيفات للمنهج القويم في إصلاح العقل، ترتدُّ كلها إلى إشكالات ترتبط بحركة الفاهمة البشرية، وأصل الأخطاء المعرفية، والجهات التي تحُول دون إعمال العقل من ذات العقل، وليس من مصادر أخرى.

ومن ثَمَّ، فإن مدلول إصلاح العقل هو تحرير حركة التفكير من مصادر الخطأ، والإعراض عن الأفكار التي يكون مصدرها السمع أو التجربة المبهمة، والارتكاز على نبض العقل نفسه وليس شيئًا آخر. كما يمكن أن نلاحظ كلمة إصلاح العقل في السياقات الإبستمولوجية المعاصرة، في سياق أزمة المعرفة الاختزالية والعقل الثنائي والفكر التجزيئي، حيث إن مفردة الإصلاح صارت علامة على إعادة التواصل بين المعارف وتحرير العلم من العقل الأعمى، الذي يريد أن يبصر الحقيقة من رؤية أُحادية. لذا فإن مستلزم هذا الإقرار الإبستمولوجي نقديًا، هو «إصلاح المعرفة حتى تتمكّن من مواجهة تعقيدات العالم والحياة والمجتمعات والعلاقات الإنسانية. [فـ]الواقع أن نمط المعرفة المهيمن ينبني، ليس على

---

(١) اسبينوزا، رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل منهج نسلكه لمعرفة الأشياء معرفة صحيحة، ترجمة: جلال الدين سعيد، (تونس: در الجنوب، ١٩٩٠م)، ص٤١، ٦١.

التخصُّص في ميدان معيَّن فقط، مما أدى إلى تطورات علمية عظيمة، بل على التفريق بين الميادين المعرفية وتشتيت المعارف وعدم القدرة على الربط بين المعارف القطاعية من أجل معالجة المشاكل العامة والأساسية، التي تستوجب كلها التواصل بين المعارف المنفصلة»[٢].

وجليٌّ -إذن- أن الإصلاح يأتي في سياق إبستمولوجي، يرى أن مدخل الترميم هو المعرفة، وكيفية تمثلها ومنهج توزيعها ونشرها. أما إصلاح العقل في المدلول الذي يعني غرضنا هنا، فهو تشخيص ومنهج وهدف. أما التشخيص فيعني تلمُّحًا للأزمة في المحددات الفكرية للإنسان، فالخلل فكري ومنهجي ومعرفي، وبناءً عليه فإن سلوك طريق صلاح الحال الإنساني مأتاه هو إصلاح مناهج التفكير، كي تتحقَّق حالة الصلاح بوصفها تمثُّلًا فكريًا وسلوكيًا للأمر الإلهي ولمقتضياته، والمنهج هو تحرير الفكر من الحس المشترك والأحكام المسبقة العفوية، وتدريبه على إتقان التفكر الاستقرائي والاستنتاجي والتحليلي والحواري والمقاصدي، والغرض هو إعادة الدور الاجتماعي للفرد، والدور التاريخي للمجتمع، في سياق فعل إنجازي يؤمُّ الإنسانية ويأخذ بيدها نحو قيم الحق والخير.

وبهذا فإن مدلول إصلاح العقل ضمن سياقنا التحليلي هنا، يتأسَّس على الإصلاح العقلي من داخل المنظومة المعرفية، أي منظومة الإقرار بصحة الكليات الإيمانية، والانطلاق منها لأجل إعادة التفكير إلى جريانه التكاملي مع الوحي، وليس إلى قطيعته الجذري معه. أما كلمة الإصلاح بوصفها عنوانًا في الجهود التي تروم التخلُّص من الفساد بكل وجوهه، فهي أيضًا كلمة متعدِّدة المعاني والدلالات. وبيان هذا أن هناك من يُعرِّف الإصلاح بأنه «صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن صلاح المعاش في طاعة الله ورسوله» (ابن تيمية). ورأى الألوسي أن: «الصلاح عبارة عن الإتيان بما ينبغي، والاحتراز عما لا ينبغي». بينما قال ابن عاشور: «الصلاح تمام الاستقامة في دين الحق». وقد أشار عبد القادر حامد التيجاني إلى هذه المعاني قائلًا: «الإصلاح هو الانخراط في عملية متواصلة من

---

(٢) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار، ترجمة: يوسف تيبس، (المغرب، إفريقيا الشرق، ٢٠١٣م)، ص٧.

إقامة نظام اجتماعي عادل، ثم حمايته وتطويره. ويقول آخرون بأنه الثبات على حالة الاعتدال والاستقامة، خلافًا للفساد الذي يعني التغيُّر عن حالة الاعتدال والاستقامة»[٣]. وهذه التعدُّدية المفهومية مثواها الأخير هو رفع حالة الفساد متى وُجدت، وتثبيت حالة الصلاح متى وُجدت والمحافظة عليها، ويجدر بنا لفت النظر أن ثَمَّ من يرى مركزية مسألة دون أخرى في فعل الإصلاح، فمثلًا بين أولوية السياسي أم الثقافي، تكوين الوعي الفكري أم الوعي الأخلاقي.

ومردُّ هذا الاختلاف الظاهر إلى حجم التحدي المرحلي الذي يتطلَّب الرفع، وأولوية جانب من جوانب الحياة الإنسانية التي يتحدَّد معها عاجل إقامة الاعتدال والتوازن. فإذا كان الواقع يشهد اختلالًا في أزمة التفكير، تحتَّم على الإصلاح تطوير الأدوات والأفكار التي تُمكن من إعادة ترتيب مصادر الفكر، ورسم منهجية التنمية الفكرية، أما إذا كان التحدي هو هجر المعايير الأخلاقية والانسياق خلف الأخلاق المذمومة، فإن روح الإصلاح ينبغي أن ترسم أيضًا خُطاطات التربية الأخلاقية التي تُحيي في الإنسان نواته الخلقية، لكي يُحصِّل القوة على إحياء مكارم الأخلاق في نفسه. وهكذا تكون سيرورة الإصلاح في سياقه وتحدياته.

ونحن ضمن هذا المقام من التحليل نتبنَّى المفهوم الفلسفي المركَّب، الذي يعطي معنًى للإصلاح يستغرق أكثر الجوانب التي نشهد وجودها في السياقات الراهنة، أي جانب المعاندة بين العقل والوحي، وجانب المُباعدة بين العقل النظري والعقل العملي، وجانب الاختلال بين القوة والشرعية في الأحوال السياسية. وبناءً على هذا التشخيص لجوانب المشكلات، فإن المفهوم الأكثر قوة وإحاطة، الذي يمتلك المؤيدات الواقعية ويحضر في سيرة الأمم التي كان لها أثر في التاريخ الكوني، هو أنه «بالأساس صُلح في ذات الإنسان وجوديًّا بين العقل والإيمان، وهو معرفيًّا الصلح بين النظرية والتجربة، وجماليًّا بين الطبيعي والخُلقي، وسياسيًّا بين القوة والشرعية»[٤]. وهذا المدلول للإصلاح -كما نلاحظ- مرُكَّب ويتساوق

---

(٣) انظر: الحسني إسماعيل، مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره، إسلامية المعرفة، العدد ٨٠، ٢٠١٥م، ص٢٠-٢١.

(٤) أبو يعرب المرزوقي، الإصلاح العقلي وصراع الوثنيات أو في عواقب الفوضى، ضمن كتاب مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، (القاهرة: جامعة الدول العربية، ٢٠١١م)، ص١٢٦.

والفعل الإنساني المحايث والمشوب بأوصاف القُصور والانزلاق واللّاتوازن. وعليه، فإن الإصلاح هو سعي دؤوب للرفع وتحسين الحال، وبناءً عليه يمتاز بلا اكتماليته ولا نموذجيته، تساوقًا مع السير الإنساني في العالم نحو المثال والحقيقة والخير.

ب. تقوية الوجدان:

تتشارك مفردة الوجدان لفظًا ومعنًى مع كلمة الوجد والوجدانيات، فهذه الأخيرة تعني «ما يكون مُدركُه بالحواس الباطنة»[5]، وهنا إحالة إلى البواعث النفسية في الإنسان، وليس إلى دوافعه الفكرية أو الحركية، ويجدر التنويه أيضًا إلى تلازم الوجدان والمَقالة الأخلاقية في فهمها ورسمها لأحوال الإنسان في سَيْره نحو النموذجية المُثلى فكرًا وقولًا وعملًا، وبيان هذا أن الوَجْد ليس حالة مكاشفة، وإنما هو «تغييرات وأحوال في النفس كالشوق والخوف والحزن والقلق والسرور والأسف والندم... إذن هذا المدلول يستدعي أن الوجدان يقصد به أيضًا القوى الباطنة في النفس»[6]، بما هي أداة التربية المتينة للإنسان، أو هي الركيزة الحقيقية لأجل الأخذ بيد الإنسان والسلوك به مسالك الرشد والاستقامة، أي إن الوجدان ومستلزماته الاشتقاقية، الوَجد والوجدانية، يؤمن بأن روح الإنسان ودوافعه الأخلاقية هي الأصل في بث الحيوية والتحرُّر من الغفلة المفهومية والعملية. ومن ثَمَّ، فأداة الوجدان المعرفية هي الحدس بوصفه قدرة على تلمُّس الحقائق بالقوى الباطنة في النفس مثل القلب والعاطفة والشعور.

وإذ تبيَّن مدلول الوجدان، فإننا نمضي إلى الإبانة عن مفهومه ومنزلته في سياق الإصلاح الراهن، إنه يعني أن تنطلق الجهود الإصلاحية من باطن الإنسان وليس من خارجه، بأن تعمل على إيقاظ دوافعه الباطنية أو إحداث تغيير في نفسه من الداخل بمنهجية عملية وبرامج تدريبية أخلاقية تكون غايتها الأخيرة «إحياء القلب»

---

(٥) الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص٢٥٠.

(٦) الموسوعة الفلسفية العربية، «الاصطلاحات والمفاهيم»، (بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ت)، مادة وجد، ص٨٣٢.

وتكوين البصيرة الأخلاقية التي ترتفع بالرؤية من رتبتها الحسيَّة المشتركة إلى رتبتها العقليَّة المتوحدة، ومن الفعل العبثي إلى الفعل الحكمي.

فتقوية الوجدان -إذن- لا تُبوِّئ العقل مرتبة القائد في الغالب، بل ترى أن الفعالية العقلية في أصلها فعالية قلبية لطيفة، تَقوى كلما قويت دائرة حياة القلب وتضعُف كلما ضَعُفت، وبهذا فإن التفكير في الإصلاح هو تفكير في تحرير قلب الإنسان من الصوارف التي تصرفه عن مادة حياته وهي مكارم الأخلاق، التي متى تشرَّبتها النفس الإنسانية نَمت وربَت واستوت على صورتها الأخلاقية القويمة، والفعاليات العقلية يجب أن تكون خادمةً لهذه الحالة للإنسان وليست مستقلة عنها أو متحكِّمة فيها.

ثانيًا: سمات الإصلاح العقلي

لم يكد الإنسان المسلم العربي أن يعي تَخلُّفه، وأن يشرع في مساءلة أصوله، حتى غمرته سياسة التحديث الغربية، وأبقته مندهشًا من إنجازاتها العلمية والفكرية، فشرع في السؤال عن الكيفية التي تمكِّنه من تحقيق التحضُّر على مقتضى سياقه التاريخي وحالته الفكرية، فاندفعت مشاريع الإصلاح لأجل هذا الغرض، وتنوَّعت في أساليبها وأغراضها، وكان عنوان الإصلاح هو الهم الذي يوحِّد بين جُهود النهضة والتغير والإصلاح والإحياء، لكن الخطاب الإصلاحي الذي ينطلق من النموذج المعرفي الإيماني، ويتبنَّى منظومة القيم الإسلامية- لاحظ أن فعل الإصلاح السائد لم يحفظ لهذه المفردة روحها أو مضمونها النموذجي، فاندفع إلى رسم معالم الإصلاح الحقيقي، والكيفية التي ينبغي أن يكون عليها. ولأجل ذلك، دَعت الزُّمر المتأثرة بالفكر الغربي إلى أنموذج الاتباع كي يتحقَّق الإبداع، ودعت الزُّمر المتأثرة بالموروث التاريخي الساكن إلى أنموذج الاقتداء كي يتحقَّق الإحياء. إلا أن فئة أخرى رأت أن مكمن الخلل هو تلك العقلية الاتباعية عند كليهما، وأن المطلوب الحقيقي ليس هو الإخلاص للصور القائمة، وإنما لروحها التي كانت سببًا في انبجاسها.

وبالفعل، فإن أنموذج المحاكاة والتبعية لكلا الاتجاهين يكون بالخروج من

ترسيماته عن طريق تفجير القدرات العقلية للإنسان المسلم، ووضع البرامج التعليمية وإنشاء الجامعات لتوزيع المعرفة المنهجية البرهانية الصائبة، والإبانة عن حدود الاتجاهات المتبعة السائدة. ومن هنا، يمكننا صرف البيان إلى سمات الإصلاح العقلي، كما تقررت في سياقاتها التاريخية وبرامجها الإصلاحية في المياسم الآتية:

أ. أزمة في الفكر وعلاجها هو إصلاح مناهج التفكير وتصحيح منطلقاته:

تُعَدُّ هذه السمة ملمحًا جوهريًا من ملامح المطابقة بين الإصلاح وتحقيقه، وبناء مناهج التفكير وتنقيتها من عوائقها المعرفية والنفسية والتاريخية: «فالأمة مُطالبة بتغيير هذا الواقع المرير الذي تعيشه، وأولى خطوات التغيير تبدأُ بالتفكير»[٧]. وهذا الإقرار جرى استخلاصه بعد أن استبان للنَّاظر أن «النقطة الصحيحة في عملية التغيير يجب أن تبدأ بالفكر؛ وذلك لأن الفكر هو المقدمة الطبيعية لكل عملٍ ينبع منه صحيحًا كان أم خاطئًا. ومعنى ذلك أن الفكر الصحيح هو الذي يوجد النهضة الصحيحة، وهو الذي يأخذ بيد الأُمَّة للخروج من أزمتها الخانقة»[٨].

فالمدخل -إذن- هو الفكر بوصفه الميزة المخصوصة بالإنسان، وأيُّ خلل يُصيب هذا المدخل سينعكس على الفعاليات الإنسانية برُمتها، فالقائد هنا هو الفكر الصحيح الذي يقود إلى الإصلاح عبر فهم مسيرة الأُمَّة في تاريخها واقتناص العِبر والأبعاد الفكرية التي آلت إليها. ومن ثَمَّ، فتكثير المناداة بالقيم والمبادئ والمواعظ ليست سبيلًا صحيحًا إلى الإصلاح، بل إن السبيل الصحيح هو «إصلاح مناهج الفكر، فهو المقدمة والأساس والسبيل إلى إصلاح مناهج التربية، وإلى إصلاح أنظمة اجتماع الأمة، وإلى إعادة بناء طاقات النفوس وامتلاك ناصية المعرفة والقدرة والأداء»[٩].

---

(٧) أكرم صالح خوالدة، **اللغة والتفكير الاستدلالي**، (الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م)، ص٢٠٧.

(٨) طه جابر العلواني، تقديم كتاب عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م)، ص٥.

(٩) المرجع نفسه، ص١٣.

ولو أننا نترقّى في البيان قليلًا لذهبنا إلى القول مع سمات الإصلاح العقلي بأن المدارس الغربية نفسها نشأت أيضًا لكي تُصحح التفكير وتُنقيه من رواسبه والأمور العائقة عن حريته، فالمدرسة الماركسية التي كانت ضديدة الإصلاح العقلي الإسلامي ضمن هذا السياق، هي في صميمها إصلاح فكري وتنقية لحركة الإنسان من القبضة المثالية الألمانية ومن تأويلات الفلاسفة النظرية، إلى بؤس الفلسفة وإعادة الحركة المادية إلى جريانها واستغراقها لفاعليات الإنسان، ولو أننا مثَّلنا لقلنا بأن المدارس الفكرية الغربية هي مدارس إصلاحية من منظورها، بوصفها حركة فكرية يتجدَّد بموجبها عقل الإنسان ويستعيد صلته بالزمان والإرادة بعيدًا عن تمثُّلات فلسفة معيَّنة. ويسري هذا الوصف أيضًا على المدارس الإسلامية في التراث المعرفي، خاصة تلك التي دعت إلى التكامل مع الوحي الإلهي، وإنشاء المنهجية التكاملية التركيبية بين الأنساق المعرفية، فَلَنا فيها أُسوة منهجية حسنة في إعمالها العقل وبلورتها للمناهج الصحيحة لأجل الفكر الصائب.

والمستدير نحو التراث الإسلامي يجد الشَّاهد تلو الآخر على أن العقل زاخر، وأسواق الفكر نافقة، ذلك «أن التراث الإسلامي المعرفي والفكري في الصميم، إنما هو تراث عقلي على نحو عميق، بالرغم من أنه مؤسَّس على الوحي... ثم إن فقر الفكر الإسلامي المعاصر مقارنة ببراعة التراث الفكري الإسلامي في القرون الوسطى وغناه، يقود إلى القول بأن علاج الإشكالات التي تواجه الإسلام المعاصر، إنما يكمن -جزئيًا على الأقل- في استدعاء تُراث دقيق أكثر عقلانية وأبكر يتصل بهذا الفكر»[١٠]. ولأجل هذا، فإن سمات الإصلاح العقلي في صيغته التي تشخص الأزمة في التفكير هي:

- لا بُدَّ من الوعي بإعادة صياغة مناهج التفكير والدراسات الإسلامية، والوعي بحدود الحل الأجنبي لمشكلات النهضة الإسلامية، وحلول الحل التراثي على حدٍّ سواء.
- يجب إصلاح الفكر، أي تحريره من البوتقة الوضعية، وإعادة الترابط بينه

---

(١٠) انظر: جون والبريج، الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل، ترجمة: تركي المصطفى، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧م)، ص٣٠، ٣٢.

وبين الوحي الإلهي في تناغمية منهجية وتراتبية معرفية في الوعي وفي الإدراك.

- التعليم هو المحل الذي تجري فيه عملية الإصلاح العقلي، ومن ثَمَّ فإن محورية المؤسسة العلمية «في تحقيق الإسلامية، وبناء المنظور الإسلامي في مجال العلم، والأداء الحضاري الفعَّال، وبناء الأجيال المؤهَّلة لحمل الرسالة. وهذا هو دور الأُمَّة وفكرها الإسلامي الراشد لكي تُصحح مسيرة الحضارة الإنسانية، وتسدِّد مسيرة الفكر الإنساني المعاصر»(١١).

ب. إصلاح العقل هو تجاوز لمقالة العقل الحداثي والعقل التراثي في التفكير:

تأتي السمة الثانية من سمات الإصلاح العقلي، بالدخول إلى أتُون الجدالات بين مقالة العقل التراثي ومقالة العقل الحداثي، أو قل بين منظور هاتين العقليتَيْن، وإذا كانت السمة الأولى قد انطلقت من إسكان الأزمة في الفكر ابتداءً، فإن المقام هنا هو التفكير في عقلية جديدة تكون عاكسة لمنطق العقل نفسه ولبنيته التكوينية رأسًا، وليس الميل إلى هذين المنظورين العاجزين عن إحداث النقلة العلمية المطلوبة للنهوض بالأمة وتجاوز حالة الجمود والتراجع، والدليل على هذا أن «المنظور التراثي لا يرى العلم حركة فكرية مستمرة تهدف إلى تطبيق قدرات الإنسان العقلية على المعطيات المعرفية المتجدِّدة، بل يعدُّ العلوم معارف ناجزة. لذلك يرفض التراثي إخضاع التراث إلى عملية نقدية، ويعدُّ نقد التراث انتقاصًا لإسهامات علماء المسلمين وفقهائهم، وهجومًا على رسالة الإسلام وحضارته. وفي المقابل، نجد الحداثي لا يعي الطبيعة المرحلية التاريخية للفكر الغربي، ويبدو غافلًا تمامًا عن ارتباط الأطروحات الفكرية بمراحل التطور الحضاري للمجتمع الغربي. لذلك تراه يتبنَّى أطروحات وتصورات ينتقيها اعتباطًا لوقوعها في نفسه موقعًا حسنًا، ثم يعتمدها لنقد التراث الإسلامي ويستخدمها بوصفها بديلًا معرفيًا للأطروحات والتصورات التراثية، غير مكترث بانفكاكها عن التصور

---

(١١) عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص٢٤٣.

الكلي الذي يوجه الإنسان المسلم ويزوده بمحفزات عمله ومعنى وجوده»(١٢).

واضح -إذن- حقيقة الخيط الذي يَنْظُم مقاربة إصلاح العقل لشق الطريق خارج المنظور الحداثي والمنظور التراثي، وترتسم معالم هذا الطريق في تجاوز الأحادية التي تُميِّز كلا المنظورين، وإيجاد اللُّحمة والتكامل المعرفي بين العُلوي والتجريبي أو بين الوصفي والمعياري؛ لأن حال العقل في السلوك الحاصل يمكن نعته بالاضطراب المنطقي، والفوضى الفكرية، والاختلال المنهجي؛ ولأن هذه هي الحال السائدة، فإن مرتكز الرؤية يقرر ما يلي «أن إصلاح منهجيات التفكير هو المدخل إلى تجاوز الاضطراب الاجتماعي وإصلاح الفوضى الثقافية»(١٣).

يتخذ مفهوم إصلاح العقل -إذن- لبوس المدلول المنهجي، فحركة العقل أو روح الإصلاح هنا تكون برسم معالم المنهج الذي يخلِّص حاصل النظر والعمل من الفوضى الفكرية والتناقضات التي تسكن في عقل الإنسان المسلم، تناقضات تظهر في تجاور الأضداد في وعيه، كتجاوز التراث الذي يمدُّه بالهُوية والغرب الذي يتبدَّى له بوصفه منتجًا للمعرفة، وهذا ما أدى إلى غياب الأصالة الإبداعية، التي ترجع إلى افتقاد الحركة العقلية لناظم منهجي يرتب المصادر المعرفية، ويعي أثر التحيّزات النفسية والاجتماعية، ويتخذ من التكامل الصيغة المنهجية التي يوائم بها وجوده في العالم. ومن ثَمَّ، فإن نموذج العقلانية التكاملية التي تدرء التناقض بين المنظور التراثي والمنظور الحداثي، وتُحدث التكامل المعرفي، تَبنَّى المنظور التالي: «إن التفكير المنهجي يهدف إلى توليد نظام عقلي مُحكَم يحاكي نظام الخطاب والطبيعة والمجتمع»(١٤).

هكذا إذن يتولَّد التفكير المنهجي من سياق رأب الصدع بين المقالة التراثية والمقالة الحداثية في التفكير؛ ولأجل مجاوزة إفرازات هذه الأساليب الأحادية الاختزالية لا بُدَّ من:

---

(١٢) لؤي صافي، إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م)، ص١٢-١٣.

(١٣) المرجع نفسه، ص١٨.

(١٤) المرجع نفسه، ص٢٤.

- تطوير بنية نظامية تدرك الجزء في إطار الكل، وليس إعمال العقل في نظام واحد واختزال الحقيقة في معارفه، مثل الاختزال في نظام الطبيعة فقط، أو في نظام الخطاب، أو في نظام المجتمع.
- لا بُدَّ من تبني فلسفة التكامل المعرفي التي تحرر فعل التعقُّل من الرؤية الجزئية التحيُّزية التي تشوِّه موضوع التأمل، ولا بُدَّ من تبني منظومة القيم التي تحفز الإنسان لإرساء وظيفة الاستخلاف، التي تُبنى بواسطة البحوث العملية والميدانية التي تنقل الاستخلاف من صورته النظرية إلى تحققاته الفعلية.

ج. إصلاح العقل بمعنى تحرير التفكير على شروط المناهج العقلية، والمعايير العلمية المستجدة:

لم ينكفئ الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي على نفسه ونصوصه فقط، بل إنه اندفع إلى خوض فعل الإصلاح من زاوية فلسفية، ومنهجية منطقية تعي دور البناء الاستدلالي والإبداع الفلسفي في فعل تحقيق اليقظة الدينية، ذلك أن الهزيمة الحقيقة هي هزيمة العقول، وبناءً عليه لزم البحث عن المناهج التي يُبْنى بها العقل بالعُدة المنطقية والاستدلالية، التي تجعله في مستوى رد التحدي؛ لذا يبدأ التشخيص بملاحظة ظاهرة اليقظة الدينية التي «على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقد إلى سَند فكري محرَّر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس»[١٥].

وبهذا الإقرار ارتسمت خارطة تعطي الأهمية للمنطق الصوري والرياضي، ولمنهجيات الحوار والمناظرة، ولأحدث النظريات اللسانية والتداولية، كي يتأتّى للعقل المسلم القدرة على التحوُّل والتجديد وإنشاء المفاهيم الجديدة، فضلًا عن علاج آفة العنف التي أصبحت صورة من صور المشهد الثقافي المعاصر؛ إذ إن

---

(١٥) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م)، ص٩.

دواء العنف هو تحصيل القدرة على الدليل؛ لأنه بالدليل يقدر على التحرُّر من العنف، ويدخل في علاقة تعاونية على النفع المشترك، وتعارفية من أجل توسيع العمل بالقيم الأخلاقية.

إن رسم القدرة العقلية موقوف على أهمية التحصيل والمجاهدة المفهومية؛ كي يدخل العقل المسلم أُفق الإبداع، ويستقل ببناء نظرته المخصوصة إلى العالم، مستثمرًا إمكاناته اللغوية وإمكاناته التراثية، التي هي منبع العطاء وعنوان الخصوصية، والغرض من وراء هذا القول الثقيل بأهمية تجديد العقل، هو بث الحقائق الآتية:

١. إقرار القول بتعدُّد مراتب العقلانية وتفاضلها، فالفعل الإدراكي الحسي وفق هذه النظرة يكون في الرتبة الأخيرة، ويترقى في معراج الحقيقة من الكثافة والخشونة إلى الرتبة الأعلى من مراتب العقلانية، أي رتبة الرقَّة واللطافة والقوة الروحية، وما إجراء القِسمة بين العقل المجرد والعقل المُسدَّد والعقل المؤيد، سوى أمارة على ترسيخ مبدأ تفاضل الفعاليات العقلية، والمُتخلق بأخلاق الدين وحده هو «من يُحصِّل رتبة العقلانية المسددة، ثم كيف أنه يرتقي منها إلى رتبة العقلانية المؤيّدة متى اتقى الآفات التي قد تدخل على عمله، وكيف أن واجبه هو أن يعمل جاهدًا من أجل الارتقاء إلى هذه الرتبة الثالثة التي تجعل له عقلًا كاملًا، يُدرك ما لا يدرك غيره، ويُصيب حيث لا يصيب»(١٦). ومدلول هذا أن قوة العقل ترتكز أيضًا على الوجدان، بمعنى أن العقل يجد سنده في دعامتَيْن اثنتَيْن: دعامة التفكير المُحرَّر على شروط المناهج العلمية المستجدة، ودعامة التجربة الإيمانية، وغرض كلتيهما هو تقوية العقل واستئناف العطاء العلمي بخصوصية إبداعية، تعكس ثمرة المجال التداولي، وتعكس قدرة الأمة على توليد المفاهيم وبناء التعاريف والأدلة التي لا تقل قوة عن نظيرتها الغربية، فإصلاح العقل هنا محمول على إتقان

---

(١٦) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م)، ص٧٦.

آليات التفكير الاستدلالي والحجاج العلمي على صحّة وصلاحية القيم الاعتقادية واللغوية والمعرفية.

٢. تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية الغير، التي ليست سوى تجلٍّ من تجليات الممارسة العقلية، وليست مبدأها أو مثالها الأسمى، وفي المقابل حفز الهمم نحو الاجتهاد في تطوير عقلانية من لدن هذا العقل الإسلامي، وتجديد العطاء الفكري المنقطع منذ اللحظة التي جرى فيها ترسيخ النموذج العقلاني (الكوني). ذلك أن الكونية ليست في التحليل النهائي إلا أنموذج العقلانية الغربية التي تجرُّ وراءها نماذج في العقلانية، وليست نموذجًا واحدًا. ومن ثَمَّ، فعلى أية حال ليس ثَمَّ مفهوم غربي واحد للعقل حتى يتخذ محكًّا ومعيارًا... فعلاقة الغرب بالعقل علاقة معقدة ومثيرة، وقد أنتجت عددًا من المفاهيم المختلفة للعقل والعقلاني(١٧).

٣. لا تجديد في العقل ما لم يُحصِّل هذا العقل القدرة على تصور البدائل السائدة في الواقع العالمي المشهود، وتحصيل هذه البدائل موقوف على بناء الأفكار على مقتضيات المجال التداولي، والتمكُّن من آليات الإنتاج التي وضِعَت بها هذه المضامين، فضلًا عن أهمية التحرُّر من عقدة النقص التي صارت تسم العقل المسلم.

ثالثًا: من أمراض التفكير إلى أمراض النفس

تبيَّن لنا -في ضوء ما أشرنا إليه سابقًا- أولوية إصلاح العقل ورسم منهجية جديدة تكاملية، أو أهمية تزويد العقل بمفاهيم وأنساق من السياقات العلمية المعاصرة، كي تكون هذه هي الروافع الحقيقية لأجل نهضة أصيلة وليست دخيلة، إبداعية وليست اتباعية، تكاملية وليست تجزيئية، ويجدر التنويه أن هذه الرهانات لها ظرفيتها التاريخية، وسياقاتها الحضارية في المجتمعات المسلمة، فالهيمنة

---

(١٧) جون ولبريدج، الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل، مرجع سابق، ص٤٦.

الغربية والهزيمة السياسية قد دفعت الزُّمر الفكرية في دوائر الإصلاح الإسلامي المعاصر إلى اعتبار أن تفوُّق الغرب آتٍ من ديكارت، والمقصود بديكارت ليس الشخص الفرنسي الفيلسوف وعالم الرياضيات، بل المقصود هنا هو مقالة منهجية تَصِل بمَن اتَّبع مسالكها إلى اليقين في البحث عن الحقيقة، وهي مقالة فكرية منهجية يرى البعض بمبالغة أنها فاتحة العصر العقلاني الحديث.

من هنا، فإن أحد مبررات تركُّز خطاب الإصلاح حول العقل، هو ضعف العائد المعرفي الذي أصبحت عليه منظومة العلوم التراثية، وعجز أدواتها عن مواكبة التحديات الجديدة في مجالات العلوم؛ لذا تحتَّم تركيز الجهود حول إعادة بناء العقل المسلم، واتخاذه نقطة الانطلاق نحو إصلاح أبواب الحياة الأخرى، التربوية والاجتماعية والسياسية. وذلك باختراق الجُذُر التراثية السميكة التي تعكس جهد العقل المسلم في تمثُّله للوحي وتحريك التاريخ. فهي -إذن- اجتهادات نسبية وظرفية تاريخيًّا، وليست نسبية أو ظرفية في مصادرها فلسفيًّا، أي إن الحقيقة العلمية التراثية نسبية تاريخيًّا في اجتهادها، لكنها مطلقة في قيمها العُليا وثوابتها المعرفية.

ووجه المفارقة من حيث الإقرار الأوَّلي، هو صرف القول من جديد إلى أولوية الإصلاح ضمن مجال آخر، هو المجال الوجداني أو الأخلاقي أو الإرادي، الذي لا يتجذَّر في مصادر فكرية أخرى، بل يمْتح من المناحي الفكرية نفسها التي أشرنا فيما سبق إلى مراهنتها على إصلاح مناهج التفكير. فحقيق بنا بسط جوانب صرف القول إلى أولوية الوجدان أو القلب أو الإرادة من جديد، ورسم معالمها المنهجية، وهنا نُشير إلى أننا تمشيًا مع نسقنا التحليلي، فإننا نواصل التحليل من ذات الجهود التي كانت تشتبك فكريًّا وعقليًّا مع مطالب الإصلاح في السياق التاريخي والعلمي للأمة، لنرى كيف أدركت محدودية الإصلاح العقلي، وأن الوعي ليس دائرة منطقية فكرية خالصة، بل هو يتَّسع ليحتوي القيم الروحية التي تكون منبع الفعل في التاريخ.

رابعًا: سمات الإصلاح الوجداني

بعد أن عاش العقل المسلم تجربة المناداة بإصلاح العقل وتحرير التفكير من معوقاته النفسية والتحيُّزية الظرفية، ووضع الأدوات المنهجية التي تُمكن من

استعادة الوحدة التكاملية بين العقل والوحي، إذا به يستفيق على نسيان أثمن شيء في الإنسان، وهو روحه التي هي مستودع قيمه، والدافع الأقوى للحركة في التاريخ، ونقطة استعادة الذاكرة الأصلية، ذاكرة القيم الروحية التي استأمن الإله الإنسان على حفظها ورعايتها. والتي هي في الآن نفسِه قوة الاتصال بالمثل الأعلى والقيم المطلقة التي يكون الإنسان الإحساني ثمرةً لها. ولأجل هذا التذكُّر لقيمة القيم الروحية التي تتجلي في الفهم والإرادة والعاطفة والقيم، أصبحت روح الإصلاح الجديدة هي الوجدانية أو الأخلاقية أو الإرادية، ويمكن لنا اقتناص محدداتها في العناصر المتوالية:

أ. تنمية الإرادة وتفعيل التكامل بين المعرفي والوجداني:

لقد تشكَّل خطاب آخر من رحم التشخيص الفكري للأزمة، يأخذ مسألة الإرادة وقضية الوجدان مأخذ الجد؛ إذ إن معرفة الصواب والتفنُّن في رسم طرائق التفكير لا يستلزم منه إحداث إصلاح فعلي، بل إن الإنسان الذي يقتنع بالأفكار يلزمه الميل الوجداني تجاهها كي يتفاعل معها وينطلق بها نحو التاريخ. وهذا ما حدث مع منظور الوجدان والإرادة، بوصفه البُعْد الغائب في مشاريع الإصلاح الإسلامية، ذلك أن خمود الفعالية الحضارية وفتور الطاقة التي اندفع بها الجيل الأول الذي ينتمي إلى الدين الفطري، مردُّه إلى ضعف وإضعاف الوجدان الأخلاقي، وقوة الدافعية النفسية. ولأجل هذا، فإن «دوافع البحث في هذه القضية المعرفية والتربوية هي الإحساس بأولوية الحاجة **إلى إعادة بناء النفسية المسلمة، واستعادة قدراتها وطاقاتها الأخلاقية الحضارية الإبداعية**؛ بهدف إنجاح المشروع الحضاري الإسلامي، وتحقيق أهدافه النبيلة»(١٨).

وبالنظر إلى هذا الإقرار، فإن تخريج الدلالة واضح، أي الحكم بأهمية النظرة الشمولية في الفعل الإصلاحي وعدم اختزاله في الجانب العقلي والفكري؛ لأن التربية التي تعدّ التربية على القيم خميرتها الأصلية، تخلق القدرةَ وتكوّن بذرة

---

(١٨) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧م)، ص١٩.

تحرير النفسية المسلمة وتفعيل وجدانها، وتنتج النوعية في الأداء. ومن ثَمَّ، فإنه لا إمكانيـة للإصـلاح ما لم يتـم الوصل الفاعل بيـن المعرفي والوجدانـي؛ لأجل بناء التربية على قيم القوة والإبداع والعطاء والبذل، فالمعرفة أو مناهج التفكير لا تفكر منقطعة عن الجوانب النفسية والوجدانية، بل إن من مقتضيات المرحلة والتحديات الحضاريـة هـو الترابط العضوي بينهما، والرؤية الشـمولية التـي تُنزل الإصلاح في عالـم الفكر ومناهجه، وعالم الثقافة ولوازمها، وعالم الوجدان ومكوناته النفسـية، وبهـذا الوعـي المنهجي الذي يُبصـر في التكامل بين الوجدانـي والمعرفي المرتكز الأفيد والأحكم، لا بُدَّ من صرف الجهود إلى ما يلي:

- يجـب أن يكون إصلاح الجانب النفسـي والوجدانـي متزامنًا مع إصلاح الجانب المعرفي؛ كي تتحقَّق الرؤية الشـمولية في التشـخيص والعلاج، وتتحـرَّر المعرفـة من الـرؤى التجزيئية التنافرية التي تُبقـي الكلي القيمي معلقًا في الهواء، وتُبقي السـلوكي والاجتماعي فريسـةً للاسـتبداد الفاقد لأية رؤية معرفية في التحليل والتسيير.
- روح المسـؤولية لأجل بـثِّ الحيوية من جديد، وتحريـر الطاقة الروحية من عطالتها، مُلقاة على كاهل «المفكرين والعلماء والأساتذة الجامعيين والمثقفيـن وقيـادات الأمـة بدورهـم في إصلاح أُسـس الخلـل، وإعداد العدَّة المعرفية والنفسية لتجنيد أبناء الأمة من أجل إنجاز مشروع الإعمار والإصلاح الحضاري الإسلامي»[(١٩)].
- لا بُـدَّ من تكامل دوائر ثلاث: دائـرة الإصلاح الفكري، ودائرة الإصلاح النفسـي الوجدانـي، ودائـرة الإصـلاح الثقافي؛ كي تتسـاند هـذه الدوائر وتتكامـل مع الدائرة التي تتشـارك معها فـي الوظيفة الإصلاحية، وتكون الثَّمـرة إحيـاء الأمـة من جديـد، وتحريرهـا من الكوابـح التاريخيـة التي أنتجت نفسية العبيد، والعطالة العقلية والوجدانية والثقافية.

ومـا يجـدر بنـا لفت النظر إليـه هنا، هو سـيرورة الوعي بالعناصـر الكبرى التي

---

(١٩) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، مرجع سابق، ص٣١٣.

ترسـم العملية الإصلاحيـة، من الوعي بمركزية الفكر ومناهـج التفكير، إلى الوعي بالتكامل بين المعرفي والوجداني، وهنا لا بدَّ من أن نُشيد بهذه الرؤية المعرفية التي ظهـر فيها الانفتاح والخبرة والتواصل بوصفها دعائم أساسـية في التفاعل مع الأمة وحاجاتها من المعرفة الأصيلة والقيم الموجهة.

ب. الأصالة الوجدانية هي المولّدة للفاعلية الإصلاحية:

تبيَّـن لنـا فيمـا سـبق أن الرؤيـة الأُحاديـة التي ميـزت كلًّا مـن المنظـور التراثي والمنظـور الحداثـي غير كافية لأجل الفهم التكاملـي للتفكير العقلي، بوصفه نظامًا يتماثـل مـع الأنظمة الثلاثة: **الخطـاب والمجتمع والطبيعة**، وأنه بقـدر إتقان التفكُّر العقلـي وفـق منهجيـة التكاملية المعرفية، بقـدر ما يتكوَّن المنهـج الصحيح في فقه الخطاب والإنسـان والطبيعة. إلا أن سـيرورة الفعل الإصلاحي وطبيعة التحوُّلات الثقافية في العالم الإسـلامي، قد دفعت بالعقل التكاملي المعرفي إلى أن يعي قيمة أبعاد أخرى في الوعي الإنساني. فلا حرج من أن تكون نقطة الانطلاق هي الوعي، لكـن الوعي ليـس مختزلًا في الفاعليـات العقلية المنطقيـة أو المنهجية، بل الوعي الـذي يتعـدَّى حدود التفكيـر المنهجي، ويعانق تجربـة الحدس والوعي المباشـر والـتأمل الذاتـي، التي تعدُّ الروح هـي مثوى هذه السـمات، وتترتَّب صورة أخرى للإنسان بناءً على هذا الإقرار تعاند المفهوم الاختزالي، وبيان ذلك أن «الإنسان لا ينحصـر فـي دائرة النظـر العقلي، وأيُّ جهد يرنو إلى حصره فـي جوانبه العقلية فهو جهد يختزل حقيقة الإنسان ومعنى وجوده وإمكانياته، فالجانب العقلي من الإنسان عنصر من عناصر الذات الإنسية الروحية»[٢٠].

وإذ تقـرَّر هـذا، فـإن صرف القول إلـى المنهج يصبح أيضًا في انسـجام مع هذا الفهـم الروحـي للإنسـان، فـإذا كانت رحلـة البحث تبدأ بـأدوات التعقـل والبحث وإعمـال الفاعليات التحليلية والتركيبيـة، إلا أن مثواها الأخير ليس في هذا المقام، وإنمـا يهاجـر الوعـي إلى التأمـل في خوالج النفـس وتلمُّس الوجدان والاسـتبطان الذي يعي الذات ليس بوصفها أنا تفكِّر، وإنما بوصفها أنا تتعبَّد أو تعشق أو تُحب،

---

(٢٠) لؤي صافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، سبق ذكره، ص١٠.

إنها تحاور المعنى المكنون الذي لا يشعر به إلا من يكسر قشرة الأنا المنجذبة نحو ذاتها دومًا، إنه «حوار يتعلق بسؤال المعنى الذي يتوجّه للمشاعر والأحاسيس التي تشكل المحيط الحيوي الذي يتحرك من خلاله الفكر، التوجُّه إلى المشاعر يهدف إلى تحريك الساكن، وتعرية الرموز من ثوبها البالي وإطارها التاريخي؛ استعدادًا لاكتسائها بثوب جديد ووضعها في إطار مواكب»[21].

وبهذا التوسيع لبنية الوعي[22] تصبح الجوانب الوجدانية هي المولدة للفاعلية الإنسانية، فإذا كان ميْسم العقل هو الوعي، فإن ميْسم الفعل هو السعي. ومكسب هذا التبني لقوة الوجدان بوصفه أثر الروح في الإنسان فهمًا وعاطفةً وإرادةً وقيمًا، بيان زمنية الوجود الإنساني، والإمكانية الكامنة فيه دومًا لأجل فتح دُروب جديدة في التاريخ؛ لأن روح الفعل الأخلاقي هي الاختيار والمسؤولية، وزمنية الحياة تظهر بوصْفها الإمكانية التي تتخارج بموجبها الروح كي تصبح حدثًا في التاريخ، بأن يصير المبدأ الروحي فعلًا تاريخيًا أصيلًا. والفعل التاريخي يجد أصالته في الفعالية الأخلاقية التي تعبِّر عن المرحلة الأسمى في الوعي الإنساني؛ لأنها تخلق الوظيفة التاريخية للمجتمع، وتزرع في الفرد الوظيفة الاجتماعية.

إن الوصول إلى الفعل الإصلاحي الإنساني الفعَّال حقيقٌ على الإنسان أن يدخل إليه من بابه، وأن يتوصل إليه بوجود أسبابه، وفي طليعة أسبابه حضور الوعي الأخلاقي السامي، الذي يُحول القيم الكلية من وجودها المثالي إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية، والتي تسعى بدورها لأن تحدث الأثر في التاريخ؛ لكي تنتصر القيم الإحسانية الإثباتية، وهذا الانتصار للرؤية الأخلاقية «التي تسعى إلى تأكيد القيم الإنسانية والسمو بالإنسان والمجتمع الإنساني ليس انتصارًا فكريًا نظريًا صرفًا، بل يتطلب تطوير مشروع حضاري ذي بُعد ثقافي وتاريخي، يمثل لحظةَ بلوغ الوعي الفردي مستوى الوعي الإنسي، ولحظة ارتقاء السلوك الإنساني

---

(٢١) المرجع نفسه، ص٢٨.

(٢٢) يقول: «فالوعي هو العقل الكلي، والمشاعر، والانفعالات، والرغبات، وجسدي الذي يعي العالم ويعي ذاتي، يستوعب العالم الذي أتوجّه إليه بكياني». تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الجديدة، مرجع سابق، ص١٥٥.

إلى مستوى الإحسان. فالوعي الإنسي بوصفه أعلى مستويات الوعي البشري، هو عودةٌ لتأكيد الذات، ولكن من مستوى وجودي ورؤية إنسانية أشرف»[٢٣].

إن اللَّافت للنَّظر هنا في سياق الفعل الإصلاحي هو أهمية تشغيل الطاقة الروحية الكامنة في الذات الإنسانية، فالروح هي التي تطلق الذات من غفلتها وسكونها وجمودها، وهي التي تخلق فيها القيمة الاجتماعية، والتي تُثمر بدورها الفعالية في التاريخ. وتكون الثمرة هي الإنسان الإحساني الذي تصبح القيم الكلية: الرحمة والعدل واللطف والإخاء، طبيعةً ثانيةً له مع حضور الوعي والإدراك المفتوحَيْن.

وبهذا الانتقال من التكامل المعرفي بوصفه منهجية ضابطة لإعمال العقل في السياق الصحيح، إلى الوجدان بوصفه قوة روحية تتمثَّل القيم الكلية، نستخلص صيرورة الوعي الإنساني، وتعميق البحث حول بنية هذا الوعي، الذي بَدا بوصفه وعيًا تتقوَّى فيه القوى المنهجية في التفكير، والقوى الروحية في التدبير لإنجاز الفعل الإصلاحي الأصيل.

ج. إحياء قلب الإنسان المعاصر: الصورة الحيَّة للإصلاح:

توالت في الخطابات النقدية المعاصرة رَسْم صورة الإنسان كما لو أنه قد أصبح مغتربًا عن ذاته وأصالته، بأن استلبته الثقافة الاستهلاكية، وحاقت به الفراغات من كل جانب، ولم يزده هذا إلا بعدًا عن مكنوناته الروحية التي فضَّل أن يقطع مدَدها عن نفسه، ويكتفي بالعيش منكفئًا على حاجاته الفردية والشخصية[٢٤]. وإذا كانت التوصيفة العقلية قد ركزت على أهمية تحرير التفكير على شروط المناهج المستجدة، والتزوُّد من أحدث النظريات والمنهجيات الموجودة في العلوم الإنسانية المعاصرة وأدوات التحليل اللساني والمنطقي، فإن التوصيفة ضمن هذه المرحلة قد أصبحت تبصر في «إحياء قلب الإنسان المعاصر» المهمَّة العاجلة التي

---

(٢٣) المرجع نفسه، ص٢١١.

(٢٤) انظر: جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة: حافظ إدوخراز، (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٨م)، جاء في هذا الكتاب: «إننا نعيش ثورة فردية ثانية»، ص٧.

يقوم بها إنسان العمل التزكوي، أو بالأحرى فإن جوهر الإصلاح هو فعل موجب يتمُّ بموجبه إحياء روح الإنسان كي يكون في مستوى رد التحديات المعاصرة.

إن الإنسان المعاصر لم يعُد صورة مشخَّصة أو موجودة في فضاء مكاني محدود، بل أصبح الإنسان المعاصر -أي الإنسان الغربي- فكرة رحَّالة أو نموذجًا ذهنيًا ومثالًا أخلاقيًا، يطوي المسافات وتتشربه ثقافات أخرى، وهذا كله بفعل الوسائل الإعلامية التي أصبحت تنقل الإنسان بوصفه فكرة مجردة، وليس حقيقة مشخصة. ولكن ما حال هذا الإنسان الذي أصبح مثالًا خلقيًا أو فكرة رحَّالة؟ إن السمة الأساسية التي تُميِّز هذه الفكرة هي «أنها ضد الفطرة، ولا يخفى على ذي بصيرة أن الفطرة هي مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني، فالإنسان المعاصر إنسان بلا فطرة، ومن كان بلا فطرة كان بلا قلب حيّ، ومن كان بلا قلب حيّ كان معدودًا في الأموات، فمن مات قلبه، مات كلُّه، فإذن الإنسان المعاصر الذي ليس له نور من الدين عبارة عن إنسان ميت، فهذا الإنسان الميت على وجه التعيين هو الذي أصبح يسكن كل القلوب أينما وجدت وكيفما وجدت»(٢٥).

ونلاحظ هنا المفردات الوصفية الواردة مثل الموت والحياة، إذ إنها توصيفات تنتمي معرفيًا إلى المقالة الأخلاقية، وليس إلى المقالة العقلانية؛ ولأن التوصيف قد ارتسم ضمن هذا المجال، فإن الدواء سيكون من جنس الداء، أي سيكون علاجًا أخلاقيًا يكون دوره إحياء قلب هذا الإنسان الميت، ومن المؤكد أن هذا الإحياء تكون أداته الحاسمة هي العمل التزكوي، الذي يُحرر الإنسان من موته النفسي، ويُطلق ذاته ضمن حرية الحياة الروحية، ذلك أن سمات الإنسان المعاصر أصبحت تضرُّ الإنسان في أخص خصوصياته وهي كينونته الأخلاقية؛ لأن من سماته الاستدلال، أي مسايرة قوانين العقل المجرد البرهاني العلمي، ولا يقبل نماذج عقلانية أخرى متعالية. ومن سماته أيضًا الاستقلال، فهو دائم الجريان مع ما يراه صحيحًا، متوهمًا المطابقة بين حريته وبين كسر القيم المتعالية. ومن سماته كذلك الطغيان، أي التوهم في الانفصال عن التسديد الإلهي، ونسبة الأشياء إلى

---

(٢٥) طه عبد الرحمن، دين الحياء: أصول النظر الائتماني، (بيروت، الرياض: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، المجلد الأول، ٢٠١٧م)، ص١٤.

الـذات وحب التملُّك. وأيضًا من سـماته التجاوز، فهـو دائب التحوُّل من حال إلى حال، متوهمًا أن الثبات في القيم والمعرفة ضديد تحوله. ومن سماته أيضًا التملُّك، فهـو موصـول العلاقـة مـع غيـره مـن أشـخاص وأشـياء، طالبًـا حفـظ مصلحتـه الخاصة دومًا.

ولمَّا كانت هذه السـمات أخص ما يُميِّز الإنسـان الميت، فإن علاجه لن يكون بابتـكار أخلاقيات ضيقة، بل بأخلاقيات تبلغ منتهى الوسـع والتجديد، وهذه القيم الأخلاقيـة لـن تكـون إلا التخلُّـق بالأسـماء الحسـنى التـي هـي كمالات وليسـت تقديـرات. ومـن ثَمَّ، فـإن روح الإصلاح فـي صميمها عمل تزكـوي يخاطب فطرة الإنسانية التي احتجبت بفعل الاستقلال والنزوع نحو التملُّك والطغيان. وإن العمل التزكـوي يتأسَّـس بـدوره على محـددات فـي الرؤيـة تعطي الـدور الأثقـل للفعل الأخلاقـي وليـس للفعل العقلاني الـذي ليس إلا رتبة من رتـب العقلانية بمدلولها الأوسع، فالقيم الأخلاقية إذا كانت هي الأسبق من الناحية الأنطولوجية والمنطقية، فحقيـق على الإنسـان أن يبـدأ منها، وليس من الصفات التي هي تالية بعد مسـتودع الفطـرة الأخلاقـي؛ ومبـرر ذلـك أن الروح متى سَـرَت في الإنسـان، تجـدَّدت قواه ومَلَكَاتُه وإدراكاته، فمتى تحرَّك الأصل تحركت الفروع، وأن الروح قبسٌ ملكوتي فـي الإنسـان؛ ولأنهـا قبسٌ ملكوتـي فهي التي تُحيـي الطريق بين الإنسـان وبين الله سـبحانه وتعالـى. ومن ثَمَّ، فقد ارتسـم جهاز اصطلاحي جديـد غالب ملامحه من المخـزون الأخلاقي فـي الوصف والتحليل والعلاج، وبيان هـذه الحقيقة يأتي من المعايير الضَّابطة الآتية:

- القيـم الأخلاقية مأخوذة من الأسـماء الحسـنى، اسـتبصارًا ومن الأوامر الإلهية استدلالًا.
- ليـس مـن خيـار للإنسـان المعاصر إلا الخـروج من حالـة الاختيان، إلى حالـة الائتمان، وخُلق الحياء هو أسُّ الأخلاق، وإنه المدخل إلى الحالة الائتمانية[٢٦].

---

(٢٦) المرجع نفسه، ص٢٧٦.

هكـذا -إذن- يتشـكّل هـذا اللـون الجديـد مـن الإصـلاح، إصـلاح يربط جلّ الفعاليـات الإنسـانية بوظيفـة إحيـاء الـروح، ذلـك أن حالـة فقدان المعنـى وفقدان الوجهة التي أصبحت تسـم الإنسـان المعاصـر، تفرض على الجهـود التربوية التي تنطلـق من الرؤية الإسـلامية أن تربـط كل جهودها بإدراكات القلـب وحياته، وبناءً عليه «يتبيّن أن الصياغة الجديدة الشـاملة للإنسـان لا يمكن أن تتوصّل إليها النظرية التربويـة الإسـلامية إلا بـأن تُعيـد صياغـة القلب أو الـروح بما يُحدث فـي الإدراك تحولًا جذريًا من الموت الذي تسبّب فيه الانقطاع إلى الحياة التي يكسبها الاتصال، أو قل باختصار لا يمكن إعادة صياغة الإنسان إلا بالعمل على إحياء القلب، أو إن شئت قل إحياء الروح»[٢٧].

ممـا سـبق يتضح أن عاجل الإصـلاح ليس هو البناء العقلـي المنقطع عن القوة الروحية، وإنما الترياق الأفضل هو الإقرار بأنه لا إصلاح من دون صلاح واستقامة وتوازن للإنسـان في روحه، بحيث تسـري القيم الإيمانية بمنهجية ائتمانية تلاطفية، كي تتزكّى كل الفعاليات في الإنسان الأخرى، وبهذا يعيش الإنسان المسلم تجربته الذاتيـة فـي الإصـلاح، تجربتـه التي يُفجّـر بها مكنوناتـه الروحية، لكـي تكون هذه المكنونـات الروحيـة النبعَ الفوّار الذي يسـتقي منه الإنسـان المعاصر معنى وجوده ورسالته الروحية في هذا العالم.

بعـد هذا التطواف مـع محددات الإصلاحَيْـن العقلي والوجدانـي، يبقى أمامنا الجواب عن السـؤال الذي افتتحنا به التسـاؤلات في هذا الفصل: هل هذا الانتقال يعكـس الخطأ التشـخيصي منذ البدء، أما هو مسـايرة لطبيعـة التحديات التي بدأت فكرية، وانتهت روحية؟ ما هي الصورة المُثلى للفعل الإصلاحي في سياق الحاجة إلى إصلاحات أخرى من طبيعة اجتماعية وسياسية؟

إن هذا التحوُّل من المناداة بإصلاح العقل إلى تقوية الوجدان، تجد جذرها في افتقاد الرؤية التكاملية للإنسـان منذ البدء، وهي الرؤية التي تعي دور الفكري بقدر مـا تعـي دور الوجدانـي، وتعـي دور العقلـي قدر وعيها بدور الحسـي، وهـذا عائدٌ

---

(٢٧) طه عبد الرحمن، من الإنسـان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦م)، ص٥٢.

بـدوره إلـى تضخُّـم التحـدي ضمـن السـياق التاريخي الـذي كانت فيـه، فالتحدي الفكـري وإنجازات الغـرب العلمية وتفوقاته السياسـية، جعلـت خطاب الإصلاح ينحصر ضمن هذا الباب، ولتحدي الأزمة الأخلاقية في العالم اليوم أثره في رسـم معالـم الإصلاح بوصفه إصلاحًا للذات أخلاقيًا. فضلًا عن طبيعة الانتماء الفكري الـذي يكوّن منطلق التشـخيص والتفكير، فالمقالـة الفكرية العقلية تتحكَّم في نفس الناظر وتصوغ رؤيته، والمقالة الأخلاقية تتحكَّم في رؤية الناظر أيضًا وتصوغ فكره ووجدانـه. وهكـذا فـإن عوامـل متداخلـة ألزمت هذه الانشـطارية في التشـخيص، ونجمت عنها حركية الفعل الإصلاحي بما يُساوق تحديات المرحلة وحجمها.

لكن أمام هذا يبقى الإصلاح الذي ينطلق من العالم الثقافي للإنسان بما يحمله من فكرة دينية صحيحة، وقوة روحية مساندة، وقوة علمية فاحصة، هو الأكثر فعاليةً في سياق التحولات الثقافية في العالم الإسلامي؛ لأن الثقافة بوصفها نموذج عيش اجتماعـي مركَّـب أدوم وأكثر قدرة علـى امتلاك قوة الأمة، التي ليس السياسـي إلا جـزءًا منهـا، ومتى كان الإصـلاح اجتماعيًا ثقافيًـا أخلاقيًا، أمكن للأمـة -بوصفها مجموعة قيم فاعلة- أن تسـتأنف رسالتها التبليغية إلى العالم، وأمكنها أن تسـتكمل الفعـل التربـوي الثقافـي الاجتماعي الـذي يتشـرب المعرفة الإسـلامية والأخلاق الإسلامية، ومن ثَمَّ الإبقاء على الزخم الإيماني للأمة ومعرفتها الأصيلة ونماذجها الروحية المساندة لها في العمل. ومن ثَمَّ، فإن أولى الأولويات رغم أن ظاهر النظر يأخـذ باليـد إلـى الإصـلاح السياسـي ويختـزل البناء فيـه، إلا أن الإصـلاح الثقافي الأخلاقـي هـو الأَوْلَـى فـي التقْدمـة والأوسـع فـي الخدمـة. وهـو الـذي نسـميه بالإصلاح الراسخ.

الباب الثالث

النماذج الأخلاقية وتحدِّي الأزمات

الاجتماعية والثقافية

الفصل السادس
المفاهيم الأخلاقية وتدابير الأمراض الاجتماعية للحضارة الإنسانية
التسامح - التواصل - الاعتراف - التعارف

مقدمة: بناء الإشكال

ليس من شكٍّ في أن الأحوال التي تمرُّ بها المجتمعات الإنسانية المعاصرة هي أحوال قلقة، ومنبع هذا القلق أن الإنسان المعاصر برغم أنه استطاع أن يُقلِّص الزمان والمكان بمخيِّلته العلمية، فإن مخيلته الأخلاقية ما زالت في مرحلة لم تبلغ فيها حالة النضج والرشد[1]، وتظهر هذه السمة فيما نراه من أشكال العنف الرمزي والمادي في التحقُّق الواقعي، وفكريًّا فيما نبصره من كثرة التنظيرات الأخلاقية التي تُجاهد لكي تجد تعاقدات أخلاقية جديدة تتصالح بموجبها الإنسانية في ذاتها وأغيارها المكونة لها، وفي هذا يقول أحد المهتمين بالسؤال الأخلاقي في الفكر المعاصر: «نحن نَعيش في حقبة، صارت القيم الأخلاقية فيها تُثير أسئلة صعبة، ونشهد تحولات اجتماعية وثقافية كبيرة أيضًا، تُغرقنا في اللَّايقين، يجب علينا رفع هذه التحديات ومواجهة المشكلات الخفيَّة. ومع هذا كلِّه، فإنه لا يلوح لنا من أجل تحقيق ذلك -أي رفع التحديات ومواجهة المشكلات- أن بحوزتنا نظامًا صَلبًا ومتناسقًا في القيم الأخلاقية»[2]. ومدلول هذا، أن الحياة الأخلاقية للإنسان

---

(1) .يقول هانس يوناس Hans Jonas: «إنه على الرغم من أنه لا المكان ولا الزمان يستطيعان الحد من أفعالنا، فإن مخيَّلتنا الأخلاقية لم تتقدَّم كثيرًا إلى ما وراء المدى الذي اكتسبته في عصر آدم وحواء». أورده: زيغمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة: سعد البازعي وبثينة الإبراهيم، (أبو ظبي، مشروع كلمة، ٢٠١٦م)، ص١٠٣.

(2) Métayer Michel, **la philosophie éthique, Enjeux et débats actuelles**, Canada, Renouveau Pédagogique, 1997, Avant-propos, V.

ليست بخير، وأن ثَمَّ خللًا ضمن الرؤى الأخلاقية التي تجتهد لأجل صرف هذه الأمراض الإنسانية. وبيان هذا الأمر أن العديد من الأمراض الاجتماعية ما زالت لم تتحقَّق بالعلاج الجذري بعد، مثل: العنف (الرمزي والمباشر) والظلم وأشكال الاحتقار الاجتماعي والتعدُّدية الثقافية المُتصادمة، هذه جميعًا صارت في أمسِّ الحاجة إلى قوة تنظيرية أخلاقية تساعدها على التخفيف من الأمراض الاجتماعية، والتي هي في عمقها أمراض للحضارة من الداخل، وأعراضٌ على أن المسألة تتعدَّى طور الجزئيات إلى طور الكليات المعرفية أو الأفكار التي رسمت منهج الإنسان في تدبير الحياة.

وإذ تقرَّر هذا، فإننا نصرف السعي إلى القول بأن المُطالع لجهود أهل الفكر في التاريخ الفلسفي يَظْفر بمقولات أساسية، مثَّلت النسيج الضَّام الذي تدور حوله تنظيراتهم وإسهاماتهم نحو فهم حقيقة الاختلاف الثقافي بين الناس، والسُّبل التي ترفع التصادم وتُنجز التوافق بينهم، فنجد مقولة التسامح ومقولة العدل ومقولة التواصل ومقولة الاعتراف، وهي مقولات مُتتالية من جهة انتقال العقل من قيمة إلى أخرى، وكأن العقل هنا في وضعه لقيم تدبير الاختلاف الديني والثقافي شبيهٌ بحركة النموذج المعرفي في ثوراته وانقلاباته، فما إن بان العجز على «أنموذج التسامح» في قدرته على علاج أدواء النزاعات السياسية والصدامات المذهبية حتى ثار العقل وبنى نموذجًا معرفيًّا آخر كي يسترشد به، وهنا اختار الفيلسوف المُنمذج مقولة التواصل، ونظرًا لأن «أنموذج التواصل» لم يُحرِّر الحياة الاجتماعية بصورة واقعية، وانحصر ضمن التفاهم اللغوي الصوري، فإن العقل صنع أنموذجًا معرفيًّا آخر «هو الاعتراف». وهكذا سار العقل في صياغته للنماذج في مجال القيم، والآكد ضمن منهجية صياغة النماذج «أنها في الأساس تعظيم لجوانب على حساب أخرى. وتُبنى النماذج المفاهيمية وتُستخدم وتختبر لأغراض مُحَدَّدة. ومن الواضح أن النماذج ترتبط ارتباطًا وثيقًا بنظريات وتعريفات، حيث جعلتها النظريات محكمة وبليغة قدر الإمكان، والنماذج تجسيدات للنظريات وقدراتها التفسيرية؛ ولأنَّنا لا نستطيع تفسير الواقع كله -الفيزيائي والاجتماعي والعقلي...إلخ- مرة واحدة، فإن الأمر

يستدعي انتقاء كيانات وخواص ووظائف. ومن ثمَّ، فإن النماذج العلمية انتقائية مثلما هي خرائط لأشكال معيَّنة من الواقع»[٣].

ونحن ضمن إشكاليتنا البحثية نروم أن نفحص هذه النماذج المفاهيمية (التسامح، التواصل، الاعتراف، التعارف)، التي تمَّ بناؤها واختيارها لأجل تشخيص أمراض الحضارة الاجتماعية، والتحقيق في قوتها راهنًا. أي نزن قيمة هذه المقولات من حيث قدرتها على رسم معالم للإنسانية المعاصرة بالبيان والتحليل والنقد، وأنموذجنا الإرشادي من أجل ذلك هو بناء الإشكال التالي: إذا كانت أمراض الحضارة السائدة قد بسطت نفسها على ثقافة الإنسان، فكيف السبيل إلى دَفعها؟ هل يكفي إحياء قيمة التسامح أو نشر أخلاقيات التواصل أو بث أخلاق الاعتراف؟ أم أن الأفق يتطلَّب رؤية أخرى تستوعب أمراض الحضارة السائدة وتُكاشف جُذورها الفلسفية والنفسية والأخلاقية وتقترح تِرياقًا أفضلَ لمجتمعات أصبحت مُتصادمة من حيث نواتها داخليًا ومتصادمة من حيث أواصرها خارجيًا كذلك؟ وإذ عُرف الإشكال في هذا البحث، وكان غرضنا هو اختيار أنموذج أخلاقي آخر، فإننا نهدف من خلال هذا البحث إلى تَقَصُّد ما يلي:

- الوقوف على حدود فلسفة التسامح مفاهيميًا وتاريخيًا، وأخلاقيات التواصل مفاهيميًا وسياقيًا، في قدرتهما على علاج الصدامات الثقافية وتحرير الحياة الاجتماعية من الأنساق.
- نقد فلسفة الاعتراف التي تُعد أكثر الصيغ وجاهةً في الخطابات الثقافية المعاصرة، وذلك بتحريرها من حمولتها الثقافية وإعادة تنزيلها في سياقها التعارفي من حيث التشقيق اللغوي والإطار المعرفي.
- بناء مقولة التعارف في إطار رؤية نموذج أخلاقي تكاملي، يرسم ترتيبات علاجية روحية لصرف آفات العنف والاحتقار الثقافي والتخمة التاريخية، التي تحول دون تجديد التعارف الإيجابي.

---

(٣) جب ستدينغ جنسن، النماذج المفاهيمية في دراسة الدين، ضمن كتاب: المرجع في سوسيولوجيا الدين، (كتاب أكسفورد) المجلد الأول، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة: ربيع وهبة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م)، ص٣٧٨-٣٧٩.

وإذ بـان لنـا الإشـكال وتعيَّنت أهدافه، فإننا نمضي إلـى غرضنا من هذا البحث تحليلًا ونقدًا وبناءً.

أولًا: التسامح[٤]: سياق المفهوم وحدوده

مـن المعتـاد أن تتقـدَّم المفاهيم في مجال الفلسـفة كما لو أنهـا مفاهيم خالصة تُسـتنبط مـن العقل المجرَّد، وأنها مُنفصلة عن السـياق اللغوي والبنيـة الاجتماعية والرهانـات المصلحيـة المُلازمة لسـيرورتها التاريخية، فالمفاهيم في الفلسـفة كما هـي فـي علوم الإنسـان تُستَنبط بالارتـكاز علـى الأنظمـة اللغوية والاسـتعمالات الواقعية، وليست متعالية أو مجردة من اللغة أو من السياق. وبناءً على هذه المقدمة المنهجيـة، فإننـا نصـرف سـعينا إلـى النظر فـي مفهوم التسـامح انطلاقًـا من حدود مفهومه وحدود السياقات التي وظِّف في سياقها.

إن ميلاد التسامح مفهومًا وأداةً لإدارة الاختلافات في مجال الشؤون السياسية والدينيـة، قـد تلازم مـع التكوينات الدينية التـي كانت تتصارع فـي أوروبا، فهو من حيـث المبدأ معيار خُلقي سـام، لكنه من حيث الاسـتعمال أداة مـن أدوات الإكراه والتحكُّم والتوجيه، خاصةً أن السلطة السياسية هي من عبَّرت عن نفسها من خلال هـذا المفهـوم، فالتسـامح فـي منشـئه التاريخي ليـس فضيلـة أخلاقيـة إلا من جهة المـؤول له أو السـيد الـذي له الحق في إطلاق التسـمية على الأشـياء وتملكها[٥]،

---

(٤) من جهة عرض مفهوم التسامح، يمكن القول بأن كلمة Tolérance تُشير إلى «القدرة على الحمل والتحمُّل والصمود والمقاومة، والأصل في الفعل Tolérer، والمنقول عن الفعل اللاتيني tolerare الدال على: الحمل، التحمُّل، الصمود، المقاومة. أما من الناحية الفلسفية، فإن مفهوم la tolérance يدل على: تحمل الأمور الضارة، معاناة التحمّل، الصبر في التحمّل، التساهل واللُّيونة في التحمل، حق الفرد في أن يحيا داخل الجماعة وفق آرائه ومعتقداته وقيمه الخاصة وإن كانت معارضة لآراء ومعتقدات الجماعة. تحمل تصرفات ومواقف الغير حتى وإن كانت مستهجنة- إبداع التسامح والانفتاح في المسائل الدينية». انظر: حمُّو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربية (معجم تحليلي عربي)، (بيروت، الرياض: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٨م)، ص٣٠٥-٣٠٦.

(٥) اعتبر نيتشه Nietzsche أن إطلاق التسمية على الأشياء هو من فعل إرادة القوة، فالقوى المتعددة هي التي تفرض معانيها على الأشياء، ومن ثَمَّ فقيمة التسامح ليست شيئًا معطى أو واقعة، وإنما هي علامة على إرادة قوة، هذه الإرادة هي من تفرض المعاني على الأشياء، ويقول مُظهرًا لهذه =

فنحن نؤول كلمة التسامح بوصفها علامة أو عرضًا على إرادة قوة في علاقة مع قوة أخرى ترغب في أن تملك وتسود أيضًا. ولأجل هذا، فإن التسامح لا يقدر على تدبير الاختلاف للأسباب التالية:

أ. السياق التاريخي والديني لنشأته:

فالنشأة تترك أثرها في المفهوم، أو بالأحرى هي شرط إمكانه، فالحمولة السياسية واللباس الديني والتوظيف الإرادي في سياق صراع القوى، قد أفرغت المفهوم من دوره الأخلاقي الأصيل، وجعلته وصفًا خُلقيًا جافًّا فارغًا، «من هنا أخذ التشريعُ للتسامح يخضعُ للمصلحة القومية، في وقت كانت فيه النزعة القومية في أوروبا الحديثة في عُنفوانها، ولذلك اعتبرت أن الكاثوليك في هذه الحالة غير جديرين بالتسامح؛ لأنهم يدينون بالولاء إلى سيد أجنبي، والمقصود البابا في روما»(٦). ومن يطالع نص «رسالة في التسامح» التي نشرها جون لوك، يلحظ ذلك السياق الصراعي الديني والسياسي الذي طبع تلك المراحل، وطبع كذلك أساليب ومضامين التفكير التي تضع القواعد وترسم الخطوط التي تُعاش بموجبها الحياة في توافق بين الخيرات المدنية التي يحفظها الحاكم المدني، والخيرات الروحية التي يكون همّها هو نجاة النفوس وحفظ الإيمان الباطن في النفس، ومن الدلائل على السياق الديني والإطار الصراعي على نشأة التسامح ما يقوله جون لوك: «سألتني أيها الرجل النبيل عن رأيي في التسامح المتبادل بين المسيحيين، وإني أجيب بإيجاز أن هذا فيما يبدو لي هو المعيار الأعلى للكنيسة الحقّة... إن التسامح بين أولئك الذي يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين هو أمر يرضي الإنجيل والعقل... لا يجوز أبدًا التسامح مع من ينكرون وجود الله»(٧). وغيرها من

= الحقيقة: «مَنْ على قمة هذا الشعور بالمسافة هم الأوائل الذين استباحوا لأنفسهم الحق في أن يخلقوا القيم، وأن يصكّوا للقيم أسماء». جينالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، (تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠م)، ص٤٥-٤٦.

(٦) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م)، ص٢٦.

(٧) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات: عبد الرحمن بدوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م)، ص٦٥، ٨٩، ١١٤.

الاقتباسات التي تقذف في القلب صورة الصراع بين الكنائس وبين الدولة، وكذا المذاهب الفكرية الأخرى.

وبهذا يتبيَّن لنا تاريخية مفهوم التسامح، ومنظوره وحدوده، وعجزه عن الإسهام التنظيري الفعلي لأزمات الإنسان المعاصر، خاصةً أن الثقافة العولمية الجديدة في شقها السياسي تتجه إلى إضعاف مقولة السيادة الصلبة(٨) في تدبير شؤون الدول والمجتمعات، ومقتضى هذا الإقرار أن الفعل السياسي لم يعُد هو الذي يرسم التعاليم الأخلاقية والأوامر الإلزامية، بل أصبحت قوى العولمة ورفاهية الأشخاص هي من تفعل ذلك، أي إن تحكُّم الدول في حركة الأشياء والعنوان الديني للأنظمة السياسية لم يعد واضحًا ومحددًا بشكل كبير مثلما كان الطابع القومي للدول في عصر التنوير وتبلور مفهوم التسامح.

ب. السياق المعاصر للصدام الثقافي:

وذلك لأن السمة السائدة بين الثقافات تبدَّت اليوم في صورة صدامية أكثر منها تعارفية أو تواصلية، ولقد أسهم بعض المفكرين والاستراتيجيين في تقديم التبريرات النفسية والفكرية لهذا الصدام(٩)، وأصبحت فكرة المفاضلة بين القيم

---

(٨) يقول زيغمونت باومان Zygmmunt Bauman: «إن الأزمة التي نعيشها هي أزمة السيادة سواء في صورتها الإلهية الأصلية أو في صورتها المُعلمنة المعدلة... لقد تبيَّن أن أهون المجتمعات ضررًا يموج في الواقع بجميع أصناف الشر التي يصنعها بنفسه، إنه مدينة الشر، أو مدينة المنعزلين؛ مدينة البشر الوحيدين الذين يستمدون مرجعيتهم من أنفسهم بعدما تحرروا من قيود الروابط الإنسانية المضمحلة والمتلاشية التي يمكن فكُّها والتخلُّص منها، واستكانوا في ملاذات المنفعة الشخصية والمصلحة الشخصية». الشر السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م)، ص٥٨/ ٦١.

(٩) يرى سلافوي جيجيك Slavoj Zizek أن طبيعة المشكلات الحقيقية ليست هي التعصُّب وعدم التسامح، إنما يدعو إلى إزالة الألوان والأقنعة عنها، كي تبدو على حقيقتها بوصفها مشكلات: تفاوت وانعدام مساواة واستغلال وظلم، والآلية التي تستخدمها ما يسميه بـ«العملية الأيديولوجية للتعدُّدية الثقافية هي: إضفاء الطابع الثقافي على السياسة، أو إلباس السياسة ثوبًا ثقافيًا»، ولما كانت الخلافات السياسية تبدو في صورة خلافات ثقافية تُعبر عن أنماط حياة، فهي من الأمور التي يتعذَّر التغلُّب عليها، ولا يمكن إلا تحملها والتسامح معها». انظر: سلافوي جيجيك، العنف: تأملات في وجوهه الستة، ترجمة: فاضل جكتر، (بيروت: المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، ٢٠١٧م)، ص١٤٣.

عنوانًا لرسم صورة النماذج الإنسانية المعاصرة، فقيم الحضارة الغربية هي الأكثر سُموًّا وإنسانية، وقيم الثقافة الإسلامية مثلًا أقل إنسانية وأكثر تجذُّرًا في العنف وأكثر ميلًا إلى نفي الآخر، وعاد مفهوم التسامح ضمن هذا السياق لكن في سياق «قانون امتلاك القوة» فالأقوى هو من يرسم لوحة القيم ويتسامح مع من يختلف عنه، من هنا دخلت «على التسامح شُبهات مختلفة، كلٌّ شبهة منها تُفيد بأن المتسامح يخالطه الشعور بالتفوق على المتسامح معه»[١٠]. هذا ما يزيد من صلابة الجدار بين الثقافات؛ نظرًا لحق الامتياز الذي تمنحه ثقافة من الثقافات لنفسها تحت عنوان التسامح، وعليه فـ«الليبرالية تُعاني هي الأخرى انحيازًا قويًّا، فهي تبقى متعصِّبة وبعيدة عن التسامح، حين لا يُمنح الأفراد من ثقافات أخرى حرية الاختيار»[١١].

ج. ما بعد الأخلاق والتسامح المائع:

تُشير كلمة ما بعد الأخلاق أو ما بعد الواجب أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، إلى حالة نفسية تتعدَّى حدود الأوامر الأخلاقية الإلزامية، ولا تأتمر في أفعالها إلا بما تقول به الحقوق الذاتية والسعادة الفردية، إنها الفردانية الثانية التي تنزع المذمَّة عن الأنانية، ولمَّا كان التسامح حركة أخلاقية نحو الآخر، فإنه يفقد هذا المعنى ضمن زحف ثقافة ما بعد الأخلاق، الثقافة التي «حلَّ فيها الوعي النرجسي مكان الوعي الذاتي»[١٢]، وحلَّ فيها الشأن الخاص محلَّ الشأن العام، والقيم الفردية محلَّ المثل العليا. وبناءً على ذلك، فإن «التسامح لا يكتسب مشروعيته الاجتماعية من الوعي المتزايد بالواجبات تجاه الآخر، بل من ثقافة تُقصِي المشروعات الجماعية الكبرى، وتطرد التخليقية السلطوية، وتُفرغ الجدالات الأيديولوجية والسياسية والدينية من كل طابع مطلق... إن تسامحنا ما

---

(١٠) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، (بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م)، ص١٤٧.

(١١) سلافوي جيجيك، العنف: تأملات في وجوهه الستة، مرجع سابق، ص١٤٧.

(١٢) جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص٥٩.

بعد التخليقي يترجم اللَّامبالاة نحو الآخر أكثر من أن يكون توصية للعقل، وحركة للاستيعاب الذاتي الفرداني أكثر من كونه مثلًا أعلى موجهًا للآخر، وحقًّا ذاتيًا أكثر من كونه واجبًا قطعيًا»(١٣). إن التسامح -تبعًا لهذه الإشارات- يستبطن رسائل صامتة بين الذوات، مضمونها: أن تتركني لاهيًا مع سعادتي الفردية، وبدوري أكُفُّ عن التدخل في سعادتك الذاتية أيضًا، فهو أقرب إلى اللَّامبالاة وحالة الأنوميا **ANOMIE**(14) منه إلى وعي بنمط معيَّن من القيم، وهذا المعنى السائد عن التسامح يجعلنا نتزيَّدُ من صرف القول إلى أهمية البحث عن سُبل أخرى لتوجيه الحياة الإنسانية، بما يحفظ لها اختلافها وتعارفها، وبما يُوقظ هذه الذات من انهماكها في لذائذها ومشتهياتها الفردية، ويصرفها إلى تجديد رؤيتها إلى الحياة بتمثُّل فلسفة أخرى تحفظ للذات كرامتها، وتحفظ للآخر استقلاله وكرامته أيضًا.

فواضح -إذن- أن الأصل الديني والصراع القومي لنشأة التسامح، والسياق الصدامي المعاصر بين الثقافات/ السياسات، وكذا المعنى المائع للتسامح في سياق ثقافة ما بعد الأخلاق، قد حتَّمت على العقل أن يثور ضد «أنموذج التسامح»؛ نظرًا لأن تحديات الواقع ألزمت العقل اختيارَ «أُنموذج آخر» بغرض الخروج من فضيلة التسامح المفقودة، وليس الأُنموذج البديل إلا التواصل الذي تلاحمت في سبيل التنظير له وإشاعته منظومةٌ من العلوم والفلسفات. فالتواصل هو الأفق الذي يُثْري الحياة الإنسانية ويستعيد قيمة الاجتماعي الممزقة.

---

(١٣) جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، مرجع سابق، ص١٦٣.

(١٤) الأنوميا تعني: «غياب القانون أو التنظيم، وهي عند دوركايم محيط للفوضى الاجتماعية، وتأتي لكي تُقوض التماسك أو التضامن العضوي للمجتمع، والفرد يتخلى عن نفسه، بحيث يصبح بلا قانون ولا معالم يهتدي بها، مثلما نقول اليوم: بلا حدود ومن غير ضمانات». انظر:

André Comte-Sponville, **Dictionnaire philosophique** , P UF, 2013, Paris , P 74.

ثانيًا: الفعل التواصلي(١٥) وتحرير الحياة الاجتماعية من التمزّق والأنساق

يجدر القول هنا بأن بناء «أنموذج التواصل» في السياق المعاصر جاء لأجل علاج الحياة الاجتماعية التي أصبحت محكومةً بثقافة الأنساق العقلية المجردة، خاصةً أثر الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع، وكذا الاختزال في التطور المادي لحركة العمران الإنساني، فكلاهما يرتكز على نقطة نظام مرجعية أُحادية لبنية المجتمع والتاريخ؛ ولأجل التحرُّر من هذه الغطرسة التفسيرية، يلجأ يورغن هابرماس **Jürgen Habermas** إلى نقد العقلانية الوظائفية في تجلّيها الماركسي، الذي لا يرى في حركة العمارة الإنسانية إلا تطورًا ماديًّا لقوى الإنتاج، لكن هابرماس هنا -لأن هاجسه هو كيفية إعادة الاندماج الاجتماعي في ظل مجتمعات ممزقة ومقموعة- يُجَذِّر العقلانية في الفلسفة الاجتماعية، ومُبرر ذلك هو «أن السوسولوجيا هي الوحيدة من بين فروع العلوم الاجتماعية التي حافظت على صلتها بمشاكل المجتمع بكامله، فقد ظلَّت أيضًا على الدوام نظرية في المجتمع»(١٦)؛ وهذا بخلاف العلوم الأخرى التي قَطَّعت الحياة الاجتماعية قِطعًا مجزّأة، وأدرجتها ضمن رهاناتها المصلحية، مثل علم السياسة الذي بات يتغيًّا الظفر بالسلطة السياسية مثلًا، أو علم الاقتصاد الذي يتغيًّا زيادة الربح في رؤوس الأموال مثلًا.

إن إعادة بناء العقلانية في السياق الاجتماعي عن طريق توصيل القول بين العلوم(١٧) هو الترياق الأفضل لإنجاز فعل التفاهم والوفاق التواصلي؛ و«لهذا فإن

---

(١٥) تتمثل دلالة Communiquer و communicare في «التواصل اللغوي الذي يتَّجه إلى تحقيق التشارك في حمل وتقلُّد أمر من الأمور. أما الفعل التواصلي Action Communicationelle، فقد استُثمِر في «الدراسات التداولية لعقلانية التواصل اللغوي القاصد إلى تحقيق التفاهم أو التشارك في الفهم بين شخصين على الأقل، بوصف هذا التواصل فعلًا من جهة وتفاعلًا من جهة أخرى». حمّو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي، مرجع سابق، ص٣٠.

(١٦) .يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول، عقلانية الفعل وعقلانية الحياة الاجتماعية، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠م)، ص٨٥.

(١٧) في عقلانية السُّلوك التواصلي تمّ دمج منسوج بإحكام بين العلوم، مثل الدمج بين نظرية كلام =

التفاهم اللغوي بين الأشخاص يمثل شرطًا أساسيًا لا مفرَّ منه بالنسبة إلى إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية»[١٨]. والتفاهم اللغوي في هذا المقام، الذي هو ثمرة الأنموذج التواصلي، يستلُّه هابرماس من المعاني التي قد تلابسه، مثل معاني الأنموذج الغائي الذي تنحصر فيه أدوار اللغة ضمن المصالح المتبادلة بين الذوات، وكذا الأنموذج المعياري سليل النزعة التي تقدِّر القيم الثقافية أكثر من قدرها (ما هو سائد بالثقافوية)، والتي تمنح للغة دورًا تحويليًا شبيهًا بالسلك الناقل من المصدر إلى المصبّ، بالإضافة إلى الأنموذج الدرامي للفعل الذي يُقيم تراتبًا بين القيمة المطلقة للذات التي تُفصِحُ عن مكنوناتها، وعالم الأشياء المغيب عن هذه الذات. ومن ثَمَّ، فإن الافتراض الأقوم هو الافتراض التواصلي للغة «بوصفها وسطًا لتفاهم غير مبتور، حيث المتكلمون والمستمعون وانطلاقًا من أفق عالم الحياة المتأوَّل سلفًا، هم الذين يقيمون الصلة في الآن ذاته مع شيء في العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وذلك من أجل المفاوضة على تعريفات مشتركة للحياة السائدة»[١٩]. فالوسيط اللغوي هنا أصبح نطاقًا مركزيًا أو نموذجًا معرفيًا يقوم بدور التصدي للعقلانية الأداتية من جهة، والشُّروع في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية بمعزل عن التفسيرات الخطية الأحادية مثل التأويل الوظيفي والتأويل الماركسي من جهة أخرى. وفي قلب هذا الإجراء المنهجي يصبح للأخلاق شأن جليل ومكان رفيع، فتخليق اللغة يجعلها تتعدَّى طور وصف العالم إلى طور الوجود التداولي في العالم، والأخلاق ضمن هذا المقام هي من تشتق معايير صلاحية الفعل التواصلي، ويظهر هذا الإقرار في الشُّروط الآتية:

- أن يكون المنطوق المُدلى به حقيقيًا.
- أن يكون الفعل الكلامي سديدًا.
- أن تكون النية الظاهرة للمتكلِّم مقصودة كما تمَّ التعبير عنها[٢٠].

= الفاعل والنظريات السُّوسيولوجية والتحليل النفسي والحِجاج.

(١٨) أكسل هونيث، الاجتماعي وعالم الممزَّق، مرجع سابق، ص٦٧.

(١٩) يورغن هابرمس، نظرية الفعل التواصلي، مرجع سابق، ص٢١٢.

(٢٠) المرجع السابق، ص٢٢٠.

ولقد أُريد لأنموذج الفعل التواصلي هذا أن يكون حَدسه الأخلاقي كونيًا، بمعنى ينطبق على أفراد عديدين من جهة أنهم كائنات عاقلة، ولا يرتهن إلى الخُصُوصيات الثقافية والأخلاقية التي تتمايز بها المجتمعات، فضلًا عن أنه يجمع بين الصوري العلمي والطبيعي التداولي. يقول هابرماس بخصوص قاعدة الكونية: «يجب على أي معيار صالح أن يلبّي الشرط الذي يمكن من خلاله للتبعات أو النتائج الثانوية أن تكون مقبولة من طرف كلّ الأشخاص المعنيين دون أن يتعرّضوا لأيّ ضغط، وهي تبعات متوقعة وحاصلة من ملاحظتها الكونية بهدف تلبية مصالح كل أحد»(٢١)، وبخصوص قاعدة الحوار يقول أيضًا: «يجب على أيّ معيار صالح أن يتمكّن من العثور على رضا كل المعنيين كي يتمكّن هؤلاء من المشاركة في حوار عملي»(٢٢).

إلا أن هذه القيمة المتميزة التي كان عليها أنموذج الفعل التواصلي لم تحافظ على مَنقبتها العليّة، بل ازدحمت عليها شبهات ضربت أبنيتها التأسيسية وقواعدها الأخلاقية، وكانت هذه الانتقادات سببًا في البحث عن فلسفات أخرى تلبي حاجة الإنسان المعاصر إلى علاجات جذرية لمجمل الأمراض الاجتماعية. ونحن بدورنا لا بُدَّ أن نلفت النظر إلى حدود أنموذج الفعل التواصلي ومُكاشفة إشكالاته من حيث البنية النظرية والبنية العملية. وبيان هذا النقد لأنموذج الفعل التواصلي يكون كالتالي:

أ. من العيوب الفلسفية الواضحة في أخلاق الفعل التواصلي أنها وقعت فيما ظلّت تحاربه، فهي وإن كابدت -بجهد تركيبي كثيف- لأجل أن تكسر الرؤى الأُحادية في التنظير وفي التغيير، إلا أنها بنت نَسقًا تواصليًا عمادُه مركزية النطاق اللغوي، الذي نسي الطابع الجدلي لعالم المعيش التفاعلي، وارتهن إلى عوالم الافتراضات والشُروط والمعاني، فالواقع ليس متلقيًا سلبيًا للأوامر الأخلاقية، بل تخترقه التجاوزات والانحرافات، إنها نظرية مثالية في التواصل تخاطب عوالم المعنى أكثر من عالم المعيش

---

(٢١) يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢٢) المرجع نفسه، ص٤٤.

التفاعلي. إن هذه الرؤية التواصلية قد قاومت -بعتاد منهجي علمي كثيف- الاستقلالَ النسقي للعلوم عن عالم الحياة، لكنها بتمركزها حول النموذج اللغوي صارت هي أيضًا مستقلة عن هذا العالم المتألم دومًا.

ب. بالرغم من أن فكرة الفعل التواصلي ذات وجود أخلاقي من حيث التقسيمات المنهجية، ومعها صارت الأخلاق معيارًا كليًّا يرسم السُّبل الجديرة بإحقاق التفاهم، فإن هذا الإقرار ظاهري ويحجب المعنى الروحي للأخلاق، لقد بدت الأخلاق مع نظرية الفعل التواصلي ساريةً ضمن إدارة الحياة الإنسانية بطريق التبادل المنفعي والجسدي وانحصرت هنا، بينما الفعل الأخلاقي الحقيق بهذا الدور هو ذلك الذي يتعدّى مطالب المنفعة المباشرة والجسدية كي يخترق هذه الحُجب ويخاطب المعنى الروحي في الإنسان، الذي يُعَدُّ المورد الأساسي للأنظمة الأخلاقية، فلا يكفي هنا تعقيل الأخلاق بفصلها عن مواردها الروحية، ومطالبتها بتوليد قيمة روحية مثل التفاهم أو التعارف، فهذا الإجراء ليس إلا سعيًا خفيًّا وسريًّا لأجل إلباس الأخلاق لباسًا عقليًّا، ثم مطالبتها بقيمة روحية، إنه تناقض واضح. ولأجل هذا، فإن الأخلاق التي تُؤلف بين القلوب وتُصيِّر الإنسان خَلْقًا جديدًا، هي تلك التي تتأسَّس على نقطة روحية متعالية، أي إنها كلية بالمقارنة مع المطالب الجزئية للذوات الموجودة في المجتمع. والكلية الروحية المتعالية هي منبع الموضوعية في العالم الأخلاقي، فلا يمكن لناقص الكمال -كما قرّر أفلاطون- أن يكون معيارًا للكمال، وأمام هذا فإننا لن نحرم أنفسنا من متعة الاستشهاد بهذه العبارة: «إن عدمية القرن العشرين تصدر في جانبها الأهم عن هذا الموت الذهني لله، حيث رأى بنو البشر استكمال استقلالهم دون أن يدركوا أنهم بفقدانه يفقدون معيارًا»، ويؤكد أفلاطون أنه: «لا يمكن لناقص الكمال أن يكون مقياسًا لأي شيء، تعلم الإنسان تبرير أفعاله، لا بمقاصده وإرادته بل بالنجاحات التي يحصل عليها أو بالإخفاقات التي يُمنى بها»[٢٣].

---

(٢٣) برتران سان سران، العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجيوشي، (سوريا: وزارة الثقافة، ٢٠٠٠م)، ص٣.

ثالثًا: «أنموذج الاعتراف»(٢٤) وتشخيص الأمراض الاجتماعية

بعد أن استبانت حدود فلسفة التسامح وفلسفة التواصل، اتجه التنظير الفلسفي إلى أفق آخر فرضته تمزُّقات شبكة العلاقات الاجتماعية، إذ لم يعُد الأنموذج اللغوي قادرًا على تحرير الحياة الاجتماعية أو ترميم الاندماج الاجتماعي، فقد حلَّ محله الأنموذج القيمي أو «النطاق المركزي للقيم الأخلاقية»، فالحياة الاجتماعية التي أنهكتها أمراض العنف والاحتقار والإذلال والتمزُّق والظلم والإهانة وسلب الحقوق، صارت في أمس الحاجة إلى فلسفة تتَّخذُ من الاعتراف صيغة من صيغ الوجود وأسلوبًا من أساليب تدبير الذات، ولأجل هذا بلور رائدها أكسيل هونيث Axel Honneth فرضياته بخصوص فلسفة الاعتراف، قاصدًا بها «رفع مستوى الانتباه النظري لاضطرابات الاندماج الثقافي، وشحذ النظرة إلى الاعتلالات الاجتماعية»(٢٥)، وكذا «تعريف الشروط لمجتمع عادل من خلال الهدف المتمثِّل في الاعتراف بالكرامة الشخصية لجميع الأفراد»(٢٦).

لقد كان السؤال المركزي الذي يخترق مشروع إسكان الفلسفة في السياق المجتمعي هو: كيف السبيل إلى الارتياض بفضائل الاعتراف؟ وهنا كان الوفاء لسمة النقد التي تداولتها مدرسة فرانكفورت في تعاقب أجيالها، حيث إن ألفاظ النقد ونقد العقل والتحرُّر من أكثر الكلمات تداولًا، وتقريرًا لهذا فإنه «مهما

---

(٢٤) الاعتراف Reconnaissance: «الأصل في مفهومه الفعل المنقول عن الفعل اللاتيني Reconnaitre المنقول عن الفعل اللاتيني recognocere المُركَّب من الصدر re الدال على: المبالغة/ التكرار، ومن الفعل [Connaitre cognoscere] الدال على المعرفة، من هنا كانت دلالة recognoscere على: الاعتراف/ الاختبار/ الفحص/ التعرُّف. فلسفيًا، استخدم مفهوم la reconnaissance بدلالاته على: فعل التعرّف: ما يفيد التعرف على أمر من الأمور، الاحترام والتكريم والتقدير والتشريف، التحديد اليقيني لأمر من الأمور، الوقوف على الطابع الحقيقي لأمر من الأمور، التذكُّر المستعيد لصورة من الصور أو لفكرة من الأفكار، تعيين الغير بوصفه غيرًا». انظر، النقاري حمو، مفاهيم التفلسف الغربي، معجم تحليلي عربي، مرجع سابق، ص٣٦٨.

(٢٥) أكسل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزَّق، ترجمة: ياسر الصاروط، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م).

(٢٦) المرجع السابق، ص٢٧٢.

اختلفت مفاهيم العقل المستعملة في النظرية النقدية، من ماكس هوركهايمر» Max Horkheimer إلى هابرماس، تصل في الأخير إلى الفكرة نفسِها القائلة بأن التوجُّه نحو البراكسيس التآزري التحرُّري يجب ألا يكون نتيجة علاقات الانتماء أو الانسجام، وإنما نتيجة اختيار عقلي»(٢٧). كما أن الصورة المتعينة للنقد ضمن هذه الحقبة قد اتخذت من فكرة «الصراع من أجل الاعتراف» إطار تأويل نقدي لسيرورات التطور الاجتماعية(٢٨). أو أن التدافع من أجل الاعتراف هو النموذج الإرشادي الذي يُفسر حركة التحول الثقافي للمجتمعات.

جليٌّ -إذن- أن تحرُّر الأفراد وإثبات الكرامة والاعتراف، هي المعالم التي ترسم سُبل العيش في ائتلاف ومودَّة، وجليٌّ أيضًا أن الأنموذج اللغوي الذي أرسى رؤيته هابرماس لم يلاحظ جذر المشكلة، ولم يمسك بالمعين الذي يغيِّر المجتمعات بصورة فعلية، بينما لاحظه أكسيل هونيث في الحركة الأخلاقية لأجل حياة ناجحة، وفي هذا المعنى يقول: «إن الصراعات ذات الدوافع الأخلاقية التي تسنُّها المجموعات الاجتماعية، والمحاولات الجماعية الهادفة لإقامة أشكال مُوسَّعة من الاعتراف المتبادل على الصعيدين المؤسَّساتي والثقافي، هي ما يحقق عمليًا التحول المعياري للمجتمعات»(٢٩). ولازم هذا الإقرار في الرؤية والتفسير يوجب تتبع حقيقة الأخلاق التي باستطاعتها إحداث هذه التحولات التاريخية، وهنا تظهر أخلاق إيمانويل كانط، التي تُعَدُّ من أمتن الموارد الروحية للأنظمة الأخلاقية الغربية(٣٠).

---

(٢٧) أكسل هونيث، حول الإرث النقدي للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ضمن القسم الثاني: أكسيل هونيت، نصوص مختارة وحوارات، كتاب أكسل هونيث: فيلسوف الاعتراف، ترجمة: كمال بومنير، (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٥م)، ص٨٩.

(٢٨) أكسيل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٥م)، ص٣٠٧.

(٢٩) المرجع نفسه، ص١٧٠.

(٣٠) يرى مونيك كانتو سبيربير Monique Canto-Sperber أن مواريث الثقافة الغربية في الأخلاق التي توجه تصرفات الإنسان المعاصر هي الأخلاق الرواقية التي تتميَّز بالاستقلال الذاتي الفكري وتمجيد الكمال والنجاح في الحياة الشخصية، وكذا تراث المسيحية الذي يتجلَّى في الإصرار على المساواة الأخلاقية بين البشر، وقيمة الحياة الإنسانية، وأيضًا أخلاق الواجب مع كانط التي =

إن المنطلق المنهجي فضلًا عن الموارد الفلسفية الهيجلية، وعلم النفس الاجتماعي لدى هربرت ميد George Herbert Mead، هو فلسفة كانط في سياق جديد، أي إعادة تشغيل فلسفة كانط لكن في سياق تحدٍّ أخلاقي جديد، وبيان هذه الفكرة أن سمة الاستقلالية «أشخاص مستقلون»، وسمة الكلية «انطباق القانون الأخلاقي على الجميع»، و«سمة الغائية» والذوات بوصفهم غايات في حدِّ ذاتهم التي توجد في متن كانط، غير كافية؛ «لأن التقليد الكانطي لم يكن قادرًا على تحديد الهدف العام من الأخلاق فيما تتوخَّاه الذوات الإنسانية من غايات عينيَّة، ومن أجل تدارك هذا الموقف، لا بُدَّ من قلب العلاقة بين أخلاقية ومناقبية (الحياة الأخلاقية)، أي بجعل صلاحية المبادئ الأخلاقية مرتبطةً بالتصورات المتغيِّرة تاريخيًّا عن الحياة الجيدة، أي بالمواقف الإتيقية بعبارة أخرى»[٣١].

فالظاهر أن الثابت الذي كان سمةً للأمر الأخلاقي الكانطي، قد أصبح هو الحياة الجيدة في منظور فلسفة الاعتراف، لكن هونيث يدفع هذا الاعتراض المحتمل، عن طريق تحرير مفهوم الحياة الجيدة من المدلول الجوهراني، والتركيز على الشُّروط التي بموجبها تحقِّق الذات نجاحها، فنجاح الذات هو مسألة فردية وحريتها من العوائق الداخلية والخارجية مسألة فردية أيضًا، لكنها مُسيَّجة بأُطر عامَّة وقوانين كليَّة. ومن ثَمَّ، فتحقيق الذات الإنسانية لنفسها إنما يتراوح بين التقليد الكانطي (الأوامر الكليَّة) والإثباتات الفردية للأخلاق. أما الأشكال التي يتبدَّى فيها الاعتراف، وفي الوقت نفسه تُعَدُّ أجهزة لحماية منظومة الاعتراف هذه، التي تُبقي على الحرارة التذاوتية داخل المجتمع، فهي: الحب والقانون والتضامن، «حيث تحفز تجربة الحب الثقةَ بالذات، وتجربة الاعتراف القانوني احترام الذات، وتجربة التضامن تقدير الذات»[٣٢].

= رسمت الطابع الكلي وغير المتحيِّز للأوامر الأخلاقية، بالإضافة إلى الفلسفة النفعية التي لفتت النظر إلى أهمية تلمح عواقب أفعالنا. انظر: الفلسفة الأخلاقية، ترجمة: جورج زيناتي، (ليبيا، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٨م)، ص٨. وفي السياق ذاته بخصوص تعدُّد مصادر الذات الأخلاقية، يقول يورغن هابرماس: «يتغذَّى النقاش اليوم كما في الماضي فيما يتعلَّق بالفلسفة العملية من مصادر ثلاثة هي: الأخلاقيات الأرسطية، والنزعة النفعية، ونظرية الأخلاق الكانطية». انظر كتابه: أخلاقيات التواصل، مرجع سابق، ص١٢١.

(٣١) أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ص٣٠٩.

(٣٢) المرجع نفسه، ص٣١١.

يتضح مما تقدَّم أن فلسفة الاعتراف بوصفها نموذجًا إرشاديًا لتفسير التدافعات الاجتماعية، وبوصفها أرضية لرسم نطاق مركزي أخلاقي، تحفظ التحرُّر والكرامة، وتصدُّ كافة أشكال الإذلال للإنسان، فقد صارت صيغة من صيغ الوجود في العالم، خاصةً أن من العوائق التي تمنع الذات الإنسانية من تحقيق ذاتها وتطوير إمكاناتها العقلية والأخلاقية: التجاهل والحطّ من القيمة أو إرادة الإذلال، خاصةً إذا كانت هذه الأفعال صادرةً عن مؤسسات يُفترض أن دورها المركزي، ليس فقط الاعتراف بالذوات المتميّزة، وإنما العناية بها وتهيئة الأجواء لها كي تقوى وتُثمِر وتؤثر في العالم. إن المنطلقات الأساسية لفلسفة الاعتراف، أي: **الحب والقانون والتضامن**، هي السميد الذي يصرف الأمراض الاجتماعية، ويُذيب إرادات الإذلال التي تفوح رائحتها من عديد المواقع، ويقوي مشروع الثقة في القدرات الخاصة التي تُميز كل فرد.

وبعد أن بسطنا المعالم الكبرى لفلسفة الاعتراف، فإننا نمضي إلى مكاشفة حدودها أو نقدها بالمقارنة مع الأهداف التي نرجوها، حيث يمكننا القول: إن فلسفة الاعتراف وإن اجتذبت الكثير بسبب قِيمها: الحب والقانون والتضامن وتقريب النقد من الهموم اليوميّة للذات الإنسانية، إلا أن هناك عدّة اعتراضات يجب الإشارة إليها:

أ. أنها فلسفة داخلية وظرفية:

إن مطلبنا هو إيجاد صِيغ أخلاقية تُمكن الإنسانية المختلفة من تدبير العلاقة فيما بينها تدبيرًا إيجابيًا وكونيًا، أي معايير كُلية تقترب من «الموضوعية الأخلاقية» التي حجبتها الفلسفات الأخلاقية المنظورية، أي التي ترتكز على منظور خاص في فهم الأمور مثل إرادة القوة أو الدوافع اللّاواعية أو الصراع الاقتصادي؛ لأن فلسفة الاعتراف فلسفةٌ اجتماعية تنطلق من تحديات ظرفية متغيرة، وتعكس سيرورة الحركة الاجتماعية الغربية، فالاعتراف هو بديل التواصل، والتواصل هو وريث التسامح، وهكذا تتجلّى السيرورة التاريخية، كي تؤثّر السابقة في اللّاحقة، بينما تختلف الثقافات الأخرى عن هذه السيرروة التاريخية. وهذا هو قصدنا أنها داخلية واجتماعية، فضلًا عن أنها امتدادٌ للنَّقد الذي تميزت به مدرسة فرانكفورت، أي

المواجهة مع الرأسمالية الجديدة والتصدي لها، ففلسفة الاعتراف -إذن- محكومة بالأنموذج المعرفي النقدي القريب من الاشتراكية في طبعتها المنقَّحة. والدليل على أنها خصوصية تعكس نظامًا ثقافيًا مخصوصًا، هو ارتكازُ نظريات أخرى لأجل علاج أدواء الرأسمالية الجديدة على مقولات مُباينة مثل: ارتكاز أمارتيا صن **Amartya Kumar Sen** على نقد العقلنة الحديثة التي اختزلت حركة العقل في الاتساق والمصلحة الذاتية، حيث لاح له العلاج في إعادة دمج الاقتصاد بالأخلاق في نسق عقلاني جديد، يحرِّر الإنسان من الظلم والفقر والجوع(٣٣). أو تركيز باولو فيريري **Paulo Freire** على تجديد دور التربية والاهتداء بقيمتي: اللّايقين والأمل، لأجل الحرية ومواجهة أسقام الرأسمالية المنفعية(٣٤). أي إن الأدواء متعدِّدة، وبناءً عليه فالعلاجات مختلفة ومتناسقة مع طبيعة التحديات الثقافية التي تواجه المجتمعات المعاصرة.

ب. أنها غير متناسقة وأفقية:

أشرنا فيما سبق إلى الطابع المترابط في حركة التنظير لإنهاء العنف وفق مقولة التسامح، أو لتخليص المجتمعات من الأداتية وفق مقولة التواصل، أو لإحداث تغيير معياري للمجتمعات المعاصرة وفق مقولة الاعتراف، ويجب صرف القول هنا إلى سمات النظام الأخلاقي الحديث فمنها: فقدان الانسجام والاستعمال

---

(٣٣) انظر كتابه: فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠م). ويقول أمارتيا صن في سياق نقده لظاهرة المطابقة بين السلوك الفعلي أو المصلحة الذاتية والعقلانية: «أود أن أجادل بأن علم الاقتصاد كما ظهر للعيان يمكن أن يصبح مثمرًا أكثر بإعطاء انتباه أكبر وأكثر صراحة إلى الاعتبارات الأخلاقية التي تَصوغ السلوك والحكم الإنسانيّين، وليس غرضي أن أنتقص من قيمة ما حُقِّق أو تحقَّق، ولكني أطالب بالمزيد». في الأخلاق وعلم الاقتصاد، ترجمة: نادر إدريس، (التل، الأردن، ٢٠٠٩م)، ص٨.

(٣٤) انظر كتابه: تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الجديدة، ترجمة: سامي محمد نصار، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٧م)، يقول فيريري في الكتاب المذكور: «والأمل في التحرُّر لا يعني أن نتحرَّر الآن وعلى الفور، فلا بُدَّ من أن نناضل من أجل الحرية في إطار ظروف تاريخية مواتية، فإذا لم تتهيَّأ هذه الظروف علينا أن نواصل العمل متسلِّحين بالأمل من أجل الحصول عليها، فالتحرر إمكانية، وليس قدرًا أو مصيرًا أو عبثًا. وفي هذا السياق يدرك المرء أهمية التعليم من أجل اتخاذ القرار، أو من إحداث قطيعة، أو الاختيار، أو من أجل القيم الأخلاقية في نهاية المطاف»، ص٧١.

الوظيفي والسياقي للقيم، وهذا ما ينطبق على مقولات التسامح والتواصل والاعتراف، فهذا المسار هو علامة على فقدان البنية النسقية للنظام الأخلاقي، وافتقاد الأنموذج الإرشادي الكلي الذي تترابط فيه منظومة القيم، فالاعتراف بأشكاله صار هو المولِّد للقيم والمحدد لمراتبها، كما كان التواصل من قبل هو الآخر النقطة المركزية التي تُشرَع لأجل التفاهم داخل المجتمع. لقد لاحظ هذا الافتقاد للتناسقية في الأخلاق الغربية ألاسدير ماك إنتايرAlastair MacIntyre في كتاب سماه «بعد الفضيلة» صدر سنة ١٩٨١م، فهو وإن كان في ملاحظته يشير إلى المواريث الأخلاقية الكبرى، إلا أن صورته المنهجية تصلح لأن نقرأ بها تحولات الفكر الأخلاقي من صيغة التسامح إلى صيغة الاعتراف. إن ماك إنتاير يرى «أن المجتمعات الحديثة لم تتلقَّ أي تراث من الماضي، وما تملكه هو عبارة عن أجزاء تُراثات وتقاليد لا تتماشى في غالب الأحيان مع بعضها، وهذه الأجزاء تُجسد القناعات الأخلاقية للرجل الحديث»، فهو يلاحظ أننا «**أفلاطنيون كماليون**» حين نكافئ بسخاء أبطال الألعاب الأولمبية الحائزين على الميداليات، ونحن «**نفعيون**» في العديد من ظروف الحياة حيث يكون علينا أن نوزع موارد نادرة، ونحن «**لوكيون**» (جون لوك) حين نؤكد القيمة المطلقة لحق الملكية الخاصة، ونحن «**مسيحيون**» حين نعترف بأهمية الإحسان والمحبة والتعاطف ومساواة جميع الناس، وأخيرًا فإننا «**كانطيون**» حين نتشدَّد بتأسيس الأخلاق على الاستقلال الذاتي الشخصي[٣٥].

ومقتضى هذا الإقرار النقدي أن هذه النظريات الكبرى ومثيلاتها المعاصرة وفي مقدمتها: فلسفة الاعتراف، تفتقد إلى التماسك، وتقلب العلاقة بين الأوامر الأخلاقية ونموذج الحياة الجيدة، بحيث تصبح الحياة الجيدة والناجحة هي المعيار الذي تتقوَّم به الأوامر الأخلاقية. فالغرض -إذن- هو اتخاذ عناوين أخلاقية لتشريع مطالب الذات المعاصرة المتغيرة. وفضلًا عن هذا الافتقاد للتماسك، فإن فلسفة الاعتراف ذات شكل أفقي ينحصر المعنى عندها في تلبية الدوافع الحيوية، والنجاح بالنسبة إليها هو الحياة في ظل قيمة الكرامة الإنسانية والحرية النفسية

(٣٥) مونيك سيربير، روفين أدجيان، **الفلسفة الأخلاقية**، مرجع سابق، ص٥٤.

والخارجية، بينما الاعتراف قد يرتفع إلى المستوى الأنطولوجي، أي اعتراف الذات الإنسانية أيضًا بالوجود الإلهي والوفاء للميثاق الذي اعتُرِف فيه بالشهادة على وحدانية الإله، فهذا الاعتراف أو الشهادة الأصلية التي أقر فيها الإنسان بالإله هو الركن الأول في التأسيس لنوع من الاعتراف بالإنسان وبكرامته أيضًا، وإن لم يُوضع هذا المعنى من الاعتراف في مكانه الأصلي، فإن اللّاعتراف سيهدم العلاقة بين الإنسان والإنسان.

وفضلًا عن هذا النقد الروحي لنظرية الاعتراف، فإن ثمة انتقادات أخرى لعل من أهمها نقد نانسي فريزر **Nancy Fraser** لفلسفة الاعتراف عند أكسل هونيث، فهي ترى أن العدل الذي نرجو أن يتحقَّق بفعل الاعتراف وبأشكاله، هو معنى أخلاقي خالص، بينما العدل المتوازن يتحقَّق كذلك بالتوزيع العادل للثروات كذلك، فالعدل عند أكسل هونيث مفهوم خُلقي صوري ثقافي سيكولوجي(٣٦).

وجدير بالملاحظة أيضًا كيف أن فلسفة الاعتراف يمكن النظر إليها من زاوية أنها صدى لثقافة ما بعد الأخلاق أو شكل من أشكال الديمقراطية الأخلاقية في الحياة، والتي تأبى أن تُشرع في فلسفتها الأخلاقية انطلاقًا من مبادئ متعالية عن مطالب الذات النفسانية المشغولة دومًا بالبحث عن طرق لتلبية المشتهيات، فهي أقرب إلى أخلاق المتعة والحقوق الفردية منها إلى أخلاق الواجب أو الفضيلة أو الخير. ولأنها هكذا، فإن رائدها -وهو أكسيل هونيث- عمل على تحرير فلسفة الاعتراف من التقليد الأخلاقي الكانطي، المولع بالكليات الأخلاقية، والخصم المعاند لمطالب السعادة الفردية، فقد عمل على تشغيل فكرة التعامل الغاياتي بين الذوات، ولما لاحظ فيه البُعد المتعالي حذفه وأحلَّ محلَّه أخلاق الجماعاتيين الأكثر قربًا من مطالب الاعتراف بالحقوق الثقافية والعوائد الأخلاقية للجماعة. ولأنه هكذا، فهو ينفي إمكانية بناء مفهوم مشترك حول الحياة الخيِّرة، تمكن المختلفين ثقافيًا من إمكانية بناء علائق إنسانية إيجابية وذات معنى مترابط ومتبادل. فضلًا عن أن أشكال الاعتراف، وهي: الحب والقانون والتضامن، هي من أجل

---

(36) VOIR: Hervé Pourtois, **La reconnaissance: une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser,** ***Politique et Sociétés.***

الذات، والذات هي المشرِّع لها، ومعلوم أن الذات التي تشرِّع لذاتها وتبرِّر لها غالبًا ما تُداخلها المصالح الذاتية ويُداخلها الشعور بالاختلاف ثم الاستمتاع بهذا الاختلاف؛ لكي تجد ذاتها -بشعور غير واعٍ- منخرطة في فلسفة الذاتية التي جَلبَت غطرسة العقلانية إلى العالم(٣٧). ومعلوم أن أسلوب ما بعد الحداثة في التفكير هو نقد إرادة الحقيقة والمفهوم التطابقي للحقيقة أيضًا. ومقتضى هذا أن الذاتية ليست معيارًا كافيًا من أجل مصالح الذات وحفظ الكرامة الإنسانية.

رابعًا: بين الاعتراف والتعارف

لا بُدَّ من القول هنا بأن التعارف الذي نريد بسطَ معانيه وأركانه في هذا الجزء، يتأسس على المعاني الإيمانية، وينفتح على الأركان الدينية في أبوابها الأخلاقية، كما أنه يلتقي مع النظريات السابقة التي مرت بنا (التسامح/ التواصل/ الاعتراف) في مرافق عديدة، فالتعارف ضمن هذا السياق ليس مقولة مركزية تتبوَّأ منزلة توليد القيم من ذاتها، كما مرَّ بنا النظر مع التسامح أو التواصل أو الاعتراف، فهذه القيم ارتفعت إلى رتبة أنها قد صارت المنبع في رسم الحياة الإنسانية الخيرة، بينما يتنزَّلُ مفهوم التعارف ضمن نظام من المفاهيم المترابطة والمتكاملة، تترك أثرها في معانيه، ويتعيَّن بدءًا من هنا الجهد في صرف النظر عن الفلسفات الأخلاقية التي انتقدها ألسدير مكنتير لافتقادها إلى البناء النسقي، وفي خصوصيتها القائمة على آلية «الذاكرة الأخلاقية الانتقائية»(٣٨). وإذ تعيَّنت هذه السمة في قراءتنا لموضوع

---

(٣٧) انظر: عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٨م)، وانظر أيضًا: عبد الرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم: نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م).

(٣٨) مدلول جملة «الذاكرة الأخلاقية الانتقائية» قريب من المعنى الذي انتقد به السدير ماكانتير التشريعات الأخلاقية المعاصرة؛ فالعقل الأخلاقي يقتطع أوامر أخلاقية من أنساق فلسفية مخصوصة، وينتقي منها ما يخدم مقولات الرؤية الأخلاقية التي يتبناها؛ وهذه الطريقة في التفكير نجد لها نسلًا تاريخيًّا من الماضي، فأفلاطون ركَّب في فلسفته بين فكرة الوجود الثابت عند بارمينيدس، وفكرة الصيرورة عند هيرقليطس، وفكرة تناسخ النفوس عند الفيثاغوريين، لأجل تشكيل نسقه الفلسفي.

التعارف، فإننا نمضي إلى بيان مشروعية البناء على المعاني الإيمانية والانفتاح على الأركان الدينية:

١. لا يخفى على البصير أن الفيلسوف لا يفتأ يُنشئ المفاهيم العقلية مرتكزًا على المقولات الدينية، مستثمرًا في مكنُوناتها الروحية، ومرتكزًا على مصادرها المتعالية ورمزيتها التأويلية، ويجد فيها منابع فوّارة للتفلسف نظرًا وعملًا، وحصنًا معرفيًا لأجل تأسيس الأمن الفكري الفلسفي، فلا تُوجد فلسفة جارية من غير نبع تؤول إليه، لكن من عادة الفيلسوف ألا يُصرِّح بهذا النبع، وآليته في ذلك هي إلباس التعاليم الدينية لِباس المقولات العقلية، وهذا ما يُسمى في الدرس الفلسفي الجديد بـ«العلمنة الواعية» التي «اتخذت صورة دمج المعاني الإيمانية في قلب المفاهيم الفلسفية، وقد بلغ هيجل بهذا الدمج درجة لم يبلغها أحد من معاصريه ولا ممّن جاؤوا بعده؛ فلم يكتفِ بتأسيسه لبعض المفاهيم الفلسفية على المعاني المسيحية كما فعل كانط في نظريته الأخلاقية، بل ألبس المفاهيم الفلسفية لباسَ المعاني الإيمانية، وتجلّى ذلك بالأساس في مظهرين اثنين: **أحدهما أنّه جعل من بنية المفهوم الفلسفي ذاتها بنية مسيحية مُعَقْلنة. والثاني أنّه جعل من المفهوم المحدد للتفلسف مفهومًا دينيًا معقلنًا**»[39]. وإذ تبيّن لنا التداخل الحاصل بين المعاني الدينية والمقولات الفلسفية، فإن بناءنا لمفهوم التعارف على المعنى الإيماني

---

(٣٩) طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، ج١، المفاهيم الائتمانية، مرجع سابق، ص٢١٨. والكتاب المذكور قدم نماذج على العلمنة الواعية، والعلمنة غير الواعية، وتأكيدًا لهذا الإقرار الفلسفي يقول هيجل في دروسه عن فلسفة الدين: «وقد يحصل فيتم إيقاظ الشعور الديني في القلب بواسطة المعرفة الفلسفية. لكن ذلك ليس ضروريًا. وليس من قصد الفلسفة أن تعظ. ويعد ذلك على الفلسفة أن تُثبت قدرتها على نفث الدين في هذا الموضوع أو ذاك. فلا شكّ أن الفلسفة عليها أن تُحرّر الدين فتبرز ضرورته في ذاته ولذاته، وأن تُفهمنا إيّاه، وأن تُبيّن أن الرُّوح ينبغي أن تتقدّم، متنقلًا من ضروب أخرى من الإرادة والتصور والإحساس إلى هذا الضرب المطلق. وهي تحقق بذلك مصير الروح العام». انظر: «جدلية الدين والتنوير من دروس فلسفة الدين لهيجل»، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع «كلمة»، ٢٠١٤م)، ص٢٩.

الديني ليس خروجًا عن حدود الدرس الفلسفي والتحليل الفكري، وإنما هو من صميم آليات اشتغال المفاهيم الفلسفية.

٢. كما لا يخفى على القارئ لحال العالم المعاصر تلك الظاهرة اللافتة التي تُترجم بما يلي: «لقد أخذت عودة الدين في السنوات الأخيرة أبعادًا مُذهلة وأحيانًا قلقة»[٤٠]. واستلزم عن هذا حضورٌ رمزي ومعرفي للدين، وكذا إقبال على الروحانيات من قِبَل الإنسان الذي حاصرته الثقافة الاستهلاكية وانقطعت حياته عن مواردها الروحية، ومطالبة الجماعات الدينية بحقِّها في التدين وإظهار هذا التدين في الفضاء العمومي. ويجدر صرف القول تفسيريًّا إلى أن إحياء الإيمان الديني والروحانيات راجع إلى العلمنة الجذرية التي همَّشت من فاعلية الخطاب الديني واعتبرته مرحلة من مراحل الوعي الخائف واللّامعقول، بينما تطالعنا التحديات الثقافية المعاصرة بإقبال الإنسان على الدين وكذا التنويع من أشكاله، وقد عاد هذا بالضمور على مقالة تاريخية التفكير الديني ولاعقلانية المعتقدات الدينية، وإذا كان أمر الدين والروحانيات أصبح موجودًا ظاهرًا في الفضاء العمومي، فإن إمكانية التفكير به ضمن هذا المجال والانتهال من معانيه، يقوِّي الصلة البتراء بين الإنسانية ويجمعها على التعاون لأجل تذكُّر الشعور الديني المنسيّ بفعل حركة التحديث والنسبية الثقافية المابعد حداثية، وكثافة أخلاق ما بعد الواجب السائلة.

وبالإضافة إلى ما أُشِيرَ إليه، فإن الإيمان الديني قد اكتسب مكانًا رفيعًا وشأنًا جليلًا ضمن النقاشات المعاصرة السائدة حول تجديد النظر في مسألة العلمانية وما بعد العلمانية وقيمة الديني في الفضاءات العامة[٤١]، من جهة أن القوى الدينية

---

(40) Andeé Comte-Sponville, l'Esprit de l'athéisme , Introduction a une spiritualité sans dieu Op.cit p 10.

(٤١) انظر مثلًا وفرة النقاشات الجديدة حول الدين والعلمانية وأنماط العلمانيات: سيسيل لابورد، دين الليبرالية، ترجمة: عبيدة عامر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م). جوسلين ماكلور وشارلز تايلور، العلمانية وحرية الضمير، ترجمة: محمد الرَّحموني، =

-والإسلامية منها خاصّة- «ترفض علمانية الحداثة وترفض رفضَ لفكرة الحقيقة. ومن ثَمَّ، فإنه يمكن وصفها بأنها ما قبل حداثية، وذلـ الانجذاب إلى الإيمان والسلطة على العقل... وهذا ما ملأ الخواء خلَّفته حماسة التنوير للمنطق والعقل والتكنولوجيا وما تلى ذلك من رفض ما بعد الحداثة لها»[٤٢].

يتضح إذن مما سبق أن البناء على المعاني الدينية في رسم فلسفة التعارف هو بناءٌ على الشعور الديني المنسي، والمُشترك في ذات الإنسان والمحجوب بفعل الانهماك في الثقافة الجسدية المنحصرة في المطالب الحيوية، والمُعرضة عن معاني الحقيقة الدينية.

خامسًا: مقومات التعارف وقِيَمُه

أ. الانتساب الإيماني من أجل موضوعية القيم:

والقصد بهذا المفهوم أننا منتسبون من حيث الوجود علمًا وعيانًا إلى المعيار الأعلى والأحق بكل تعيين لقيم الإنسان الحقة، أي المعيار الإلهي، فهو مصدر التشريع للقيم الأخلاقية التي هي أصل المشترك الأخلاقي المتنوّع. وفي مقابل الانتساب الإيماني هناك الانتساب إلى مفاهيم أخرى غير إيمانية، إنها انتسابات

= (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م). كريغ كالهون وآخرون، **إعادة النظر في العلمانية**، ترجمة: شكري مجاهد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م). عقيل بلغرامي، **ما وراء الغرب العلماني**، ترجمة: عبيدة عامر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م). ماركوس درسلر وآخرون، **العلمانية وصناعة الدين**، ترجمة: حسن احجيج، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م). مايكل وارنر، **تنويعات العلمانية في عصر العلماني**، ترجمة: عومرية سلطاني، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م. طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م).

(٤٢) نيكولاي جي ونزل، **ما بعد الحداثة والدين**، ضمن كتاب: **المرجع في سوسيولوجيا الدين**، ج١، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة: ربيع وهبة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م)، ص٢٧٧.

إنسانية لكنها مُفرطة في إنسانيتها، مثل «الإنسان الداروينيِ»[٤٣] الذي يجد قِيَمه في التبدُّلات النافعة بيولوجيًّا، و«إنسان إرادة القوة»[٤٤] الذي يُمجد الجسد والفن والأرض، و«إنسان الدوافع اللّاواعية»[٤٥] الذي اختزل حياته في تلبية الدوافع الحيوية، و«إنسان المُتعة والنرجسية»[٤٦] الذي يبحث دومًا عن المُتع الفورية، وكذا «الإنسان السائل»[٤٧] الذي بات أسير الواقع وأسير قفص الثقافة الاستهلاكية السطحية.

إن هذه النماذج الإنسانية التي أشرنا إليها ليست معدودة أو منحصرة، بل هي ممدودة ومتسعة ونافذة في الفلسفة الأخلاقية والواقع الثقافي المعاصر. ولن يقوى على إيقاف زحفها إلا قوة الإيمان ويقظة القلب من جديد[٤٨]؛ لأنها لا تؤسس لقيم مشتركة، بل إن منظورها الذاتي هو مرتكزها ونقطة انطلاقها، بينما نقطة انطلاق إنسان التعارف هي: الانتساب الإيماني الذي بدوره يُورث موضوعية القيم واستقلالها عن المنظورية الإنسانية (مثل: المنظور الذاتي، والمنظور النسبي، والمنظور العدمي). وبيان هذا الإقرار المعرفي يكون بصرف سعينا إلى القول بأن المؤمن «يجعل الحقية الإلهية أساسَ إيمانه الذاتي، بحيث تكون الذاتية المؤسَّسة على أمر حقيّ كإرادة الإله غير الذاتية المؤسَّسة على أمر غير حقيّ كإرادة الإنسان؛ إذ شأن الأولى أن ترث موضوعية القيم من الأمر الحقي وتورثها لما تفرع عنها. بينما الثانية لا يمكن أن ترثها من أمر غير حقي، فلا تستطيع أن تورِّثها... فيتبيَّن أن الذاتية الإيمانية للمؤمن تظل موصولةً بموضوعية القيم الأخلاقية بفضل الحقية الإلهية التي تتأسس عليها. لذا، لا يمكن أن يُستغنى عنها كما يُستغنى عن الذاتية

---

(٤٣) نسبة إلى رأي البيولوجي البريطاني تشارلز داروين .Charles Darwin

(٤٤) رأي الفيلسوف والفيلولوجي الألماني فريدريش نيتشه.

(٤٥) رأي الطبيب النفسي النمساوي سيجموند فرويد .Sigmund Freud

(٤٦) رأي الفيلسوف وعالم الاجتماعي الفرنسي جيل ليبوفتسكي .Gilles Lipovetsky

(٤٧) رأي الفيلسوف وعالم الاجتماع البولندي زيغمونت باومان Zygmmunt Bauman.

(٤٨) جاء في بعض كتب الأخلاق: «من لم يجد في قلبه زاجرًا فهو خَراب». انظر: أبو مدين شعيب الأشبيلي، أُنس الوحيد ونزهة المريد، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، سلسة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، وزارة الثقافة الجزائرية.

غير الإيمانية؛ لأن في ادّعاء الاستغناء عنها دعوة إلى صرف الموضوعية الحقية التي تلازمها، ومثل هذه الموضوعية لا يمكن صرفها؛ لأنها ثابتة ثبوتَ الحق»[٤٩].

وجدير بالملاحظة أمام هذا أن الانتساب الإنساني إلى الإيمان تكون ثمرته هي حصول الاتصاف بالصفات الإلهية، فهي العلامات التي يسير الإنسان وفق معانيها مع ذاته ومع غيره، وهي المعاني الحُسنى الضامنة لموضوعية القيم واستقلالها عن النسبية الإنسانية، وبيان هذا الأمر «أن على الإنسان أن يتعامل بعدل واستقامة مع إخوانه؛ لأن أفعال الله هي دائمة عادلة ومستقيمة مطلقًا، ليس للإنسان أن يظلم الآخرين؛ لأن الله لا يظلم أحدًا، وفي القرآن كلّه يحض الإنسان على ألا يظلم أحدًا أو يظلم نفسه في علاقاته بالبشر، وما هذا إلا انعكاس لطبيعة الله الذي يكرر أنه لن يظلم مثقال ذرَّة»[٥٠].

يتضح مما سبق أن التعارف يجد ضمانته الأولى في الإيمان بالله والاعتراف بأنه مركز الطاعة، فالتعارف يستمدُّ معناه من كونه معرفة روحية فطرية تسكن في قلب الإنسان، وكلماتها هي التيقُّظ والتذكُّر للميثاق الأصلي بين الإله والإنسان، وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ [الحجرات: ١٣].

وجدير بالملاحظة أن الغرض من هذا القول القرآني، هو صرف الإنسان من النظر إلى العالم بالاستناد لأفكار **«الجماعات الثقافية»** أو **«الأُطر القَبَليَّة الضيِّقة»** التي نبت فيها وتشرَّب منها نظام ثقافته، إلى التعارف المفتوح الذي يجد أصله في وحدة الانتماء إلى الإيمان، وعندما يحصل هذا الوعي بتذكُّر التعارف الأصلي بين الإله والإنسان، يحصل التذكُّر للمواثيق الروحية القائمة على: ميثاق الإشهاد، وميثاق الاستئمان، وميثاق الإرسال[٥١]. وتبدأ حركة الإذابة للرؤى الثقافية التي

---

(٤٩) طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، مرجع سابق، ج١، ص٢٩.

(٥٠) .توشيهيكو إزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ج٢، ترجمة: عيسى علي العاكوب، (سوريا: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص٦٩.

(٥١) تمثّل هذه المواثيق ثلاث درجات في الإيمان بعضها فوق بعض، فـ«ميثاق الإشهاد: موافقة الرب على الاستعداد للحياة الفردية الصالحة، وميثاق الاستئمان: موافقته على تحمُّل مسؤولية هذا =

تُفاضل بين الإنسان والإنسان، وتنحلُّ أيضًا الروابط المادية التي كانت سببًا في تقسيم الإنسانية إلى طبقات مختلفة ومُتفاضلة من حيث القيمة لأسباب اقتصادية كما هو ماثل أمامنا في سوق العولمة.

إن مفهوم التعارف الذي ينبني على الانتساب الإيماني وتذكُّر المعرفة الأصلية، التي عِمادها الاعتراف بالوجود الإلهي، وشهادة الإله على شهادة الإنسان، وإقامة الميثاق على توحيد الإله وخلافته خلافة عُمرانية على الأرض، هو الحافز الروحي الوجيه والأكثر قربًا إلى ذات الإنسان والأكثر تأهيلًا لكي يجعلنا نبصر في الاختلاف الثقافي آيةً للاعتبار والعبور نحو تذكُّر النفس الواحدة التي خَلقنا الله منها، و«النفس الواحدة»[٥٢] بدورها هي التي تُثمر الكلمة السواء ولوازمها القائمة على: توحيد الإله ونفي الظلم أي الحرية. إذن، فالتعارف والنفس الواحدة والكلمة السواء منظومة مترابطة من المفاهيم المتناسقة تسير نحو التحقُّق بالفعل الأخلاقي التعارفي الذي يتصف بالموضوعية لا بالذاتية، وسِرُّ موضوعيته -كما أشرنا- هو ارتكازه على المعاني الإيمانية، وأقواها: الإيمان بالإله، فهو معيار المعايير في رسم الكيفية التي يتخلَّقُ بها الإنسان في عالم متعدِّد الانتماءات الثقافية والجغرافية، فالإنسان نسي هذا المشترك الروحي اللطيف، وانغرس في السمات الثقافية الكثيفة وبسبب جاذبيتها وأثرها في العقول أصبح يدعو إلى الحقوق الثقافية، وإلى التنظير الفلسفي لها كي يجري الاعتراف بها. وهي حقوق ذاتية أفقية محجوبة عن الفطرة الروحية أو النفس الواحدة التي ننتسب إليها جميعا. ومن ثَمَّ، فالتعارف يُقِرُّ بواقعية الاختلافات الثقافية وديمومُتها، لكنه لا يريدها أن تكون عنوانًا للتواصل بين الجماعات الإنسانية، بل يريد أن تكون هذه الاختلافات علامات اهتدائية لتذكُّر الكينونة الإنسانية المنسية، كينونة: النفس الواحدة والكلمة السواء والحرية.

- الصلاح في العالم، وميثاق الإرسال: مواثقته على إقامة أسباب الصلاح في الفرد والعالم»، انظر: طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، مرجع سابق، ص١٥.

(٥٢) جاء في القرآن الكريم: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٩]. وجاء أيضًا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ① ﴾ [النساء: ١].

ب. التعارف تَقْوية لحركة العِمارة:

بعد أن استبان لنا المُقوم الروحي لمعنى التعارف وكيف أنه يوقظ في الإنسان الشعور بالأساس الإيماني لرفع الاختلافات الثقافية المُتصادمة، فإننا نمضي إلى الاستدلال على أن التعارف يقوّي حركة العمران، ويحقّق التبادل والتكامل الوظيفي بين الخصوصيات الإنسانية. وقبل هذا، يجب لفت النظر إلى المنظورات الفلسفية التي كانت مسؤولةً عن أزمة القيم في الثقافة المعاصرة، والتي بشّرت بمجيء الإنسان الأعلى ودعت إلى الحطِّ من قيمة كل القيم عدا تلك التي تقوّي الشعور بالقوة، أو ترى العالم من خلال فرديتها(٥٣). لقد تهكّمت تلك الفلسفات على التفكير العقلي والعلوم التي لا تكون سوى أدواتٍ في يد إرادة القوة: الغريزة الحاكمة على كل غرائز الإنسان، إنها تلك الرؤى الفلسفية التي وجدت الأنظمة الطاغية في متونها الفنية ورموزها التأويلية عناوين للفعل، ومصادر نادرة لأجل إشباع خيالاتها الوهمية نحو السيطرة والسيادة على العالم واحتقار الإنسان.

لقد سعى الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه إلى محو المعاني الإيمانية من الوجود والدعوة إلى الوفاء للأرض بمعناها الخالي من قيم الإيمان وقيم العقل. ولم يعُد يُبصر إلا دوافع حيوية تجد مَنبتها في غريزة القوة في كل حركة وحضارة. ونظرًا لهذا، فقد انتعشت دراسة الأعراق الإنسانية واحتشد العلماء لأجل البحث عن الجينات القوية والسيّدة بالفطرة، وأصبحت فلسفة نيتشه مَعينًا نظريًا لهم لتفسير أخلاق المجتمعات، انطلاقًا من النموذج الجسدي بين القوة والضعف. فكانت العلوم هنا مجرّد أدوات في يد غريزة القوة لتبرير التراتُبات الثقافية ومشروعية السيادة الفطرية لشعبٍ من الشعوب على شعبٍ آخر(٥٤).

---

(٥٣) يقول ماكس شتيرنر *Max Stirner* أحد المصادر الفلسفية لنفي القيم المتعالية والتبشير بثقافة ما بعد الأخلاق: «الإلهي ينظر إلى الإله، والإنساني ينظر إلى الإنسان. قضيتي ليست لا إلهية ولا إنسانية، إنها ليست الحق ولا الجيد ولا العادل ولا الحر، إنها لي؛ إنها ليست عامة بل مفردة، مثلما أنا مفرد. لا شيء بالنسبة إليّ يعلو عليّ!». الأوحد وملكيّته، ترجمة: عبد العزيز العيادي، (بغداد: منشورات الجمل، ٢٠١٦م)، ص٣٠.

(٥٤) .للاطلاع على تأثير نيتشه في الاتجاهات التي تغذّت على مفاهيمه في إرادة القوة، انظر: ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، ترجمة: فؤاد أيوب، (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣م).

لقد قدَّمت هذه المنظورات صورةً كئيبةً عن الحياة الإنسانية، فلم يعُد الإنسان يُعامل بوصفه غايةً في حد ذاته كما كان يحلم كانط، بل مجرد وسيلة في يد قوى تملكه وتصرفُ فيض طاقتها فيه، شعورًا منها بالاختلاف عنه، ورغبةً منها في الاستمتاع بهذا الاختلاف كذلك، إلا أن خط فكر التعارف يعتبر هذه الرؤى الفلسفية/ الواقعية خصيمة له؛ لأنه يُبصر في الاختلافات العِرقية والثقافية، واختلاف المواطن الجغرافية، وتعدُّد الإمكانات المعرفية التي تمايز بين الناس، آياتٍ يَعْبُر بها العقل نحو الانتفاع بمحاسن الأعمال، فالمَواطن الجغرافية تتباين وتُولِّد خصائص إنسانية وإنتاجية متباينة، والتاريخ الثقافي يمتدُّ في حاضر المجتمعات ويترك أثره المعنوي فيها، وقيم الجماعات هي المناظير التي تُبصر بها العالم، والتعارف يريد أن يستخلص من هذه الاختلافات أقدس وأنفع ما فيها، كي تُعين كل أمَّة من الأمم الأُمَّةَ الأخرى على مطالب الزمان وتحديات الواقع. ولذا كانت حركة العمران مشروطة دومًا بالانفتاح الثقافي والتكامل المعرفي واستجلاب التقنية من مواطن أخرى.

إن التحديات التي تواجهها الإنسانية اليوم -خاصةً مع التوجُّه نحو ما صار يُسمَّى بـ«الهوية الكوكبية» و«المصائر المشتركة»- توجب تفعيل فرضية المنحى التعارفي في رسم العلاقات الإنسانية، فثمة مجتمعات تمتلك رصيدًا من القيم الإيمانية التي تتوازن فيها أشواق الروح مع دوافع الجسد، وأخرى تواجه فقرًا في القيم الروحية، وثقافات أخرى نَمت من حيث المعرفة وكميَّة العلوم، وأخرى تشقُّ طريقها لأجل الإمساك بأسباب العلم والحضارة. وإذا كان هذا هكذا، فإن التعارف هو الفعل الذي يوفر للإنسانية حاجاتها العديدة. ومن ثَمَّ، فالتعارف يقوِّي حركة العمارة من خلال المرافق التالية:

- التعارف فعل تبادلي بين المجتمعات في العلوم والتقنيات.
- التعارف مُكاشفة للحُجب النفسية والسياسات الثقافية التي تُغذي العنف وتسقي موانع التواصل.
- التعارف فعل جماليٌّ بين الأمم، فمطالعة الأقطار المختلفة في الألسنة والألوان والأعراف وفهم خصوصيتها الثقافية، وفي المقابل التعريف

بخصوصيتنا الثقافية للمختلف عنّا، تُثمر جمالية المشترك الثقافي والمؤانسة بدلًا من التنميط الثقافي والاستيحاش.

- التعارف استعانة بخبرات الشُّعوب أو إمداد لها، من أجل تطوير المؤسَّسات وتدبير الشؤون الإدارية والسياسية والاقتصادية، خاصةً أن الإنسان أصبح يسير في مركبة كونيَّة نحو نفي الظلم والاحتقار والفساد وإحقاق العدل والاعتراف والصلاح.

يتضح مما سبق أن حركة العمارة مشروطة بالتعارف بوصفه فعلًا مستمرًّا وتداوليًّا بين المجتمعات والثقافات؛ لأن ثماره ليست للانتفاع الجزئي أو للمصلحة الخاصة، بل هي موجَّهة رأسًا نحو الانتفاع الكُلي والمصلحة العامة؛ فالعُمران الذي تقترفه المجتمعات في حركتها لن يتجسَّد إلا بالتحاور والاستفادة والتعلُّم ونقل الخبرات وتسويق العلوم والتعريف بقيم الإيمان، وأيَّة ثقافة تسكن في مكانها وتتجمَّد في زمانها هي ثقافةٌ مقطوعة الصلة بحركة العمران وحمولة الزمان.

ولو أننا رسمنا دعائم للعمران الذي ينتجه التعارف لقلنا إنها ثلاث؛ إحداها: دعامة الإصغاء، وتعني إصغاء الإنسان إلى الخطابات والأفعال الجارية والمكاسب الإنسانية المتحققة في الصنائع والعلوم. والثانية: دعامة الرضا، وتعني أن يشرع في التمييز والفرز كي يُعيِّن الشيء الذي يجلبه والشيء الذي يتركه. أو بمعنى آخر، يستمع إلى الأقوال والأفعال ثم يُهيئ ذاته كي يتَّبع أحسنَها. والثالثة: دعامة الاقتراف، أي مباشرة فعل التعمير الإيجابي للحياة في مرافقها الإنسانية والطبيعية. وحريٌّ بنا القول بخصوص سمات فعل الاقتراف إن من يقترف المحاسن، سواء في العلوم الفاضلة أو في الأعمال الصالحة، فإن مُترتباتها هي الزيادة في هذه المحاسن وانفتاح أبواب الخيرات ونمو العمران وريّ أرض الإيمان.

ج. التعارف رفع للتفاضل بين الناس: من المحدِّدات الثقافية إلى مراتب الكرامة:

جدير بالملاحظة أن التفاضل حكمٌ ثاوٍ في طبائع العلوم والأشياء وكامنٌ فيها، وإظهارًا لهذه الحقيقة يقول أبو الحسن العامري: «على أن خاصية التفاضل ليست

مقصورة على العلوم، بل هي عامة للأشياء، وإلا فمن يشكُّ أن العرش والكرسي أفضل من الجواهر السفلية، وأن الشمس والقمر أفضل من المصابيح والشهب... وقد قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ثم أخبر عن التفاضل الموجود في الناس فقال: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ ﴾ ثم أخبر عن تفاضل الأنبياء فقال: ﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾»(٥٥)، وإذا كان هذا الوصف -أي التفاضل- مُلازمًا للناس وللأشياء، وإذا كانت رُؤية التعارف -كما تمت الإشارة- هي إقرار الاختلافات الثقافية، والإبصار في تنوعها علامة على: النفس الواحدة نحو الكلمة السواء والتكامل العمراني، فكيف هي الإنسانية المُتعارفة في تَفاضلها؟

قبل صرف القول إلى الإجابة عن هذا السؤال، فإننا نصرف سعينا إلى تمهيد الكلام بأن سياسة ما بعد الأخلاق، التي تُحركها بواعث الحقوق الذاتية والبحث عن الطرق المؤدية إلى الاستمتاع وترادف مفهومها للثقافة، مع الحرية النفسية والجنس وعبادة الذات، قد أصبحت هي المتحكِّمة في سُلوك الإنسان، فغاياتها النهائية تلوح في إدمانها ومثابرتها على اللذات، ولسان حالها هو: لكل جديد لذَّة(٥٦). ولم تكتفِ هذه الثقافة المابعد أخلاقية بالإدمان والمثابرة على اللذّات والانقياد للطباع فحسب، بل إنها قد استعانت بالعلم والعقل؛ كي تأتي مُشتهياتها النفسية في وقت فوري، مُلبِّية للنفس الإنسانية في ذلك أقصى الشعور بالمتعة. ومن ثَمَّ، فإن إضاعة القيم الروحية وإدمان اللذّات والمثابرة لأجل الظفر بها، قد أورث ازدهار الفردانية والأخلاق المَرحة، أي الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء ولا واجب(٥٧). وهنا أصبح التفاضل الأخلاقي بين الناس لا تُحدِّده معايير مثل:

(٥٥) أبو الحسن العامري، كتاب الإعلام بمناقب الاسلام، مرجع سابق، ص٩٥-٩٦.

(56) Voir, Gilles Lipovetsky, **L Empire de l éphemére**, Paris, Glimard, folio essais, 1987.

(٥٧) في كتابه «خطوط عامة نحو أخلاق بلا إلزام ولا جزاء» Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction، ينقد الأخلاقي الفرنسي جون ماري غويو **Jean Guyau** مقولة الواجب الصورية والإلزامية عند كانط، والانطلاق من فيض الطاقة الحيوية نحو الفعل الأخلاقي وفي مقدمته الواجب.

تهذيب النفوس أو تأديب السلوك أو حفظ الحدود وترك المشتهيات، وإنما معايير أخرى مثل: اللهاث السائل نحو جودة الحياة وتسارع الأنفاس للاستمتاع بها، وكذا البحث المستمر عن الرفاهية الشخصية وهجر أنساق المعنى الكبرى.

ويبدو أن التمتع التاريخي للإنسان الحديث بالأشياء أحد الأسباب الوجيهة التي كانت وراء هذا الخروج عن القيم الروحية والاكتفاء بالوجود الجميل والانهماك في السعادة الفردية، فالتمتُّع ليس إرادة نفسية فردية غرضها تملُّك الأشياء والاستمتاع بها فحسب، وإنما هو عنصر مؤسس للحركة الحديثة المسكونة بالتفكير في السعادة والاسترسال مع الترف(٥٨)، ثم بعد التمتُّع يحصل النسيان الذي هو مشكلة الإنسان الكبرى، وما سُمي الإنسان(٥٩) إلاّ لنسيانه، ففي غمرة التمتُّع والترف والتفنُّن في أصناف الملذَّات والتوسُّع في الاستهلاك، ينسى الإنسان انتساب روحه إلى المعنى الإيماني، وليس إلى المعنى الجسدي، لتكون بعد التمتُّع والنسيان لحظة تخدُّر الوازع الأخلاقي وانتفاء الاستجابة الروحية، ويحصل الكساد الذي تكون نهايته الفساد وانحطاط الإنسان/ القيم.

وإذ تعيَّنت سمات ثقافة ما بعد الأخلاق، فإننا جُدراء بأن نكتفي بها، ونمضي إلى مطلوبنا من مفهوم التعارف في رؤيته التفاضلية بين الناس. إن التعارف يرسم المسالك نحو الارتقاء في مراتب السلوك الروحي، فالاختلاف بين الشعوب الذي ينبني على تذكُّر انتساب الإنسان إلى الإيمان بالله، وعلى التعاون لأجل التكامل العمراني، يلفت نظر الإنسان إلى أن دوام التعارف ممدود نحو الاجتهاد من أجل

---

(٥٨) يقول جيل ليبوفتسكي: «يشهد عصرنا توسُّع الحق في امتلاك الكماليات للجميع، الميل المعمم للماركات الكبرى، ازدهار الاستهلاكات الموسمية في أجزاء موسَّعة من السكان... إن النظام الجديد يحتفل بزفاف الترف والفردانية الليبرالية، تحولات كثيرة تدعو إلى إعادة التفكير في المعنى الاجتماعي والفردي للاستهلاكات الثمينة... إنها حقًّا ثقافة ترف جديدة تكبر أمام أعيننا». انظر كتابه: الترف الخالد: من عصر المقدس إلى زمن الماركات، ترجمة: الشيماء مجدي، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م)، ص٢٠.

(٥٩) يقول الراغب الأصفهاني: «النسيان هو ترك الإنسان ضبط ما استودع، إما لضعف قلبه، وإما عن غفلة، وإما عن قصد، حتى ينحذف عن القلب ذِكْرُه»، انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، مادة نسي، ص٥٤٦.

تقوية الصلة مع الله؛ لأنه معيار الكمال، فالكرامة الحقيقية تستمدُّ معناها لا من التقوُّل بطهارة الدَّم ونقاء الأصل وأفضلية الحضارة والمفاخرة بالسمات البيولوجية، لأن المعرفة الموضوعية بهذه التواريخ غير ممكنة؛ كما لا يحصل التواصل بين الثقافات بطريق العلاقات الاقتصادية المنفصلة عن محاسن الأعمال وأفضل الأخلاق(٦٠)، بل إن روح الكرامة الإنسانية تظهر في الأفعال المحمودة، والكريم من الأفعال هو ما كان فعلًا يقصد به نَيل الرضا من الله واستمداد الرحمة ونور الإيمان منه؛ لأنه لو لم يجتبهم لخلافته لَما أوجدهم، فخروج الناس من علم الوجود إلى عين الوجود مبنيٌّ على اجتباء إلهي مقصود، وبما أن الإله قد اجتبى الإنسان وأمَدَّه بالنور والرحمة، فحقيقٌ به أن يجتهد لأجل تعديل ذاته وبناء سلوكه وفق أوامره الإلهية، وليس أن يُكيِّف الأوامر الإلهية وفق مشتهيات نفسه. فمعيار التفاضل في منظور التعارف -إذن- هو بذل الروح لأجل فعل الواجبات الإلهية وترك النواهي، إنها وصية الله للإنسان: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ١٣١]. فتقوى الله توجب على الإنسان أن يتعلَّم المعاني الروحية للفضائل وأبعادها الاتساعية، وألا ينظر إلى محلِّها الذاتي الإنساني فقط مثل: التواضع والإحسان والإخلاص والصدق والرحمة والرأفة والحرية، والمثال الذي نسوقه على الأصل الإيماني للقيم وأبعادها العمودية والأفقية هو التواضع عامةً، والتواضع في المجال الثقافي خاصةً. وبيان هذا أن «التواضُع ليس شعورًا بتواضع إنيَّتنا أمام الله... إنما هو وعي ميتافيزيقي بأننا لا شيء أمام المطلق، وأن الآخر يشبهنا في عدم كماله، وحتى في عدم كماله، يمتلك وجودًا صادرًا عن الله، الذي يجب علينا أن نقف بتواضع أمامه»(٦١). إذن، فهذا المفهوم للقيم باعتبار أن أصلها هو الأمر الإلهي والصفات الحُسنى المطلقة لله،

(٦٠) بيَّنت لنا جائحة كورونا (كوفيد ١٩) أن المؤسسات الاقتصادية العالمية -مثل الاتحاد الأوروبي وحركة العولمة الاقتصادية- لم تحقِّق التضامنات المطلوبة والتعاون اللازم، وهذا دليل على أن الارتباط الاقتصادي وحده غير كافٍ كي تتضامن الإنسانية فيما بينها، بل يجب تنمية القيم الإنسانية ذات الطابع الروحي، والتعارف في مقدمة هذه القيم التي من الأفضل أن تسود.

(٦١) سيد حسين نصر، فردوس الحق: الرؤية والوعد الصوفيان في التعاليم الصوفية الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٩.

هـي المراتـب التي ترتقي بها الثقافات وتتنافس من أجل تفعيل سـمات: الإحسـان الثقافـي، والتواضـع الثقافي، والصدق الثقافي، والاختـلاف التعاوني، والإخلاص بوصفـه غايـة نهائية تسـكن عند الله. وهكذا، فـإن التعارف هو منهج إعادة تَأسـيس الثقافة على القيم؛ لأن القيم هي المُشترك المنسي في التواصل بين الثقافات.

وإذ قـد أتينـا على ذكر المرافق المُجتلبة من دعامات التعارف وهي: الانتسـاب الإيمانـي الـذي يُثمـر موضوعيـة القيـم، وتقوية حركـة العمـران التي تُثمـر التبادل التكاملي، والكرامة الآدمية التي تُورث التنافس من أجل كسب الرضا الإلهي، فإننا نكتفـي بهـا ونمضي إلـى ذكر جماع ما جاء في هذا البحـث، فلقد صرفنا القول إلى اسـتخراج النماذج التي عالج بها العقل كيفية تدبير الاختلاف ومسـتوياته في النظر وفـي العمل، وما هـو الأنموذج الأقوم الذي يمكّن العقل من إصلاح مظاهر فساد الإنسـان في القـدرة على التعارف، فاسـتنبأنا عن حدود «أنموذج التسـامح» لتَلازُم نشـأته مع النزاعات السياسـية وصراع التأويلات الدينية، وكذا المعنى المائع الذي صـار عليه التسـامح في سـياق ثقافـة ما بعد الأخـلاق. كما أن «أنمـوذج التواصل» الذي اسـتغرقته الافتراضات اللغوية لأجل إنجاح التفاهم، وانبناء نظامه الأخلاقي علـى القيـم التداوليـة المُنبتّـة عـن المـوارد الروحيـة التـي تخضـع لشـروط الفعل التواصلـي؛ قـد دفعـت بالعقل كـي يُصَحِّحَ هذا المسـار، ويغيّر طريقه من التشـريع للفعـل التواصلـي إلـى مُكاشـفة ظاهـرة التدافع من أجـل الاعتـراف، والغرض هو إحـداث التغييـر المعيـاري الصحيـح فـي المجتمعـات المُمزقة، متوسـلًا في ذلك بأشكال الاعتراف: الحب والقانون والتضامن، إلا أن فلسفة الاعتراف قد انغرست غائرة في الفهم الثقافي الخالص بما أظهرها في صيغة سيكولوجية أكثر منها واقعية وتوزيعيـة، وأنهـا كانت تتعامل مـع منظومة القيم بالانتقـاء والمفاضلة وليس بالبناء النسـقي، ومرتكزها المعياري في النظر كان هو مفهوم «الحياة الجيدة» الفضافضة، التي تفاضل بين القيم وتأخذ بما يلائم جودتها في الحياة.

أمـا التعـارف الذي يجدّد الصلة بالإيمان، ويذكّر بقيمة المشـترك المنسـي، أي «المشترك الروحي»، فقد بَدَا لنا أنه يُلائم حاجات الإنسان المعاصرة، وفي مقدمتها الحاجة إلى الانتساب من جديد إلى المعاني الإيمانية للحياة، والحاجة إلى مفهوم

آخر للكرامة الإنسانية، الذي يتعيَّن في بذل الجهد والتنافس من أجل الفوز بالرضا الإلهي، وهذا هو قصد إثبات الاختلافات الثقافية بين الناس لأجل أن يتعارفوا. وإذا كان ذلك كذلك، فإن التعليم هو الوعاء الذي ينقل هذه المعاني ويبثّها في قلوب المتعلمين، فيكون دور مؤسسات التعليم هنا حاسمًا؛ لأن مهمتها هي تعليم دعائم ومقومات التعارف: تعليم الانتساب الإيماني، وتعليم التعارف التكاملي في العمران، وتعليم التنافس بالأعمال الروحية بوصفها المعيار الصائب في المفاضلة بين الناس.

الفصل السابع
النظام الأخلاقي ورُوح النهوض
كيف الانعتاق من ثقافة ما بعد الأخلاق؟

أولًا: في بناء الإشكال

ترتبط تجربة الإنسان في العالم بتحولات معتبرة ضمن سَيْره، وهذه التحولات تُلابسُها أوصاف تتعيَّن بناءً على طبيعة المعنى الذي يملأ به الإنسان فراغه الكوني، فهو إما أن يكون انوجاديًا[1] ينحصر في العالم المحسوس، وإما تَواجُديًا[2] يرتفع إلى مطالب العالم المعقول، وإما وُجُوديًا[3] يتَّصِل بأفق المعنى الأخلاقي؛ ومن هذا الأخير تكون حركة الإنسان عمرانيًا في التاريخ مبتدأها: القانون الأخلاقي، وثانيها: هو الإنتاج العلمي والعقلي، وإذا لم تتوازن هذه الثُّنائية بين الأخلاق والعقل، فإن الحتمية تكون هي الأزمة الأخلاقية أو مرحلة الحضارة كما تترسَّم في المعجم الخلدوني بما هي التَفَنُّنُ في الملذات والشهوات[4] ونسيان الدوافع الأولى للحركة والإبداع، وهي دوافع أخلاقية روحية في صَمِيمها، وليست تأملات عقلية مفصولة عن حركة التاريخ.

---

(١) الانوجاد: هو مستوى الوعي المنحصر في الإدراك المادي للعالم.

(٢) التواجد يعني هنا: الارتقاء إلى الفهم العقلي والتنظيم العلمي للعالم.

(٣) الوجود: هو ارتفاع إلى مراتب الوعي الروحي الذي يستجلي ويُبصر المعاني الإيمانية والأخلاقية في ظواهر العالم.

(٤) يقول ابن خلدون: «إن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العُمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلُّق بعوائدها، والحضارة كما علمت هي التفنُّن في الترف واستجادة عوائده والكلف بالصنائع التي تؤنِّق من أصنافه وسائر فنونه». ويقول أيضًا: «إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد». ابن خلدون، المقدمة، بيروت: مرجع سابق، «الفصل الثامن عشر في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده»، ص٤٠٧، ٤١٠.

وبناءً على ما أشرنا إليه، فإن الذي دفعنا إلى إيلاء المسألة الأخلاقية منزلةً معتبرةً في سياق تجديد شروط النهضة هو ما يأتي:

- المنزلة الجوهرية للمبدأ الأخلاقي في نظرية الثقافة، من كونه العنصر البادئ والأوّلي في حركة العمارة الإنسانية، والمرحلة التي تؤسّس لما يليها من مراحل؛ ذلك أن الأخلاق هي التي تُصيِّر الفرد شخصًا، أو تنقله من ميله الطبيعي الفردي إلى تكيُّفه الاجتماعي ضمن مطالب تاريخية جديدة.

- راهنية السؤال الأخلاقي في الثقافات المعاصرة؛ لأن هناك أزمة أخلاقية تمرُّ بالإنسانية تُضاهي جُلَّ الأزمات التي حاقت بها من قبل، مثل الأزمات السياسية والأزمات الاقتصادية. فأزمة القيم وفقدان المعنى ومصير الإنسان وتخدُّر الوازع الأخلاقي، هي علامات على هذه الأزمة التي أصبحت تُعرف بثقافة «ما بعد الأخلاق»، و«ثقافة ما بعد الواجب»، إنها الثقافة التي تتحلَّل فيها الذات الإنسانية وتستحوذ فيها الغريزة من جديد وتمنع الروح الأخلاقية من التنفُّس والانطلاق، وفي هذا السياق يقول جيل ليبوفيتسكي: «لقد أصبحت الثقافة العادية رديفًا للتحرُّر والمتعة والجنس»(٥). ولذا، فإن تفكيرنا سيكون ضمن هذا السياق، لأجل بسط النظام الأخلاقي في سياق هذه المتغيرات الجذرية في ثقافة الإنسان، واختبار القدرة العلاجية لفكرة المبدأ الأخلاقي، خاصةً أن مقولة الحرية السائدة قد أصبحت في تناقض واضح: «فمن جهة، نصَّب الإنسان الحديث الحرية بوصفها معيارًا لتحديد جميع القيم، أو أن هذه الذات الحداثية انتحلت صفة تعيين جميع القيم، لكن بطرحها للحرية بوصفها قيمة مثالية، تبدَّت وكأنها تعادل جميع القيم... هذا ما جلب الصراع بين القيم، بما أن هذه الحرية نسبية ومنظورية»(٦). وبهذا دخلت

---

(٥) جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص١١٨.

(6) Michel Métayer , **la philosophie éthique Enjeux et débats actuels**, Canada, Renouveau Pédagogique.1997.p

النسبية المتصادمة على الأخلاق، فضاعت المعايير في النسبيات التابعة لرغبات الفرد أو الجماعات الأخلاقية(٧).

وإذ وضحت هذه الدواعي في بحث منزلة السؤال الأخلاقي ضمن شروط النهضة الجديدة، وأساسية الوعي الأخلاقي في تحويل طاقة الإنسان، فإننا نصرف السعي إلى رسم معالم الإشكال الذي عليه مدار الموضوع، وهو كالآتي: إلى أي مدى يمكن للنظام الأخلاقي أن يرفع التحديات الأخلاقية المعاصرة استصلاحًا واستبقاءً واستعمالًا؟ وهل المبدأ الأخلاقي بالفعل في صورته الحضارية رفيع الدرجة جليل الشأن لأجل تحريك مشروع النهضة الجديدة والانعتاق من ثقافة ما بعد الأخلاق؟

فطريقتنا في فكِّ الإشكال -إذن- تنبني على نوع من الامتحان للنظام الأخلاقي، كما يتبيَّن في معجم المسألة الحضارية(٨)، التي يرتهن فيها مشروع النهضة الجديدة من حيث البدء إلى طبيعة المبدأ الأخلاقي، الذي يُجدِّد الذات الإنسانية في السياقَيْن الإسلامي والغربي؛ لأن مشكلات الإنسان المعاصرة أصبحت متداخلة وتصيَّرت بموجبها مصائر الإنسانية إلى مآل مشترك، وتُحتم على أيَّة ملَّة تريد أن تصير كونية أن ترتفع إلى مستوى الحضارة، وأن تدخل العالم بإنجاز حضاري راقٍ، وليس

---

(٧) نظرًا لهذه الحال، فقد انبعثت جهود في الفكر الأخلاقي اليوم، تسعى لوضع مبادئ للأخلاق ترى بأنها مناسبة، أخلاق بين الحد الأعلى Maximalistes والحد الأدنى Minimalistes، وهي برأينا جهود ما زالت تبني أحكامها الأخلاقية انطلاقًا من مقولات: الاستقلال الذاتي وتقديس مبدأ الفردانية. يقول روفين أوجين Ruwen Ogien: «في النهاية، إن المبادئ الأخلاقية الثلاث في حدِّها الأدنى، يمكن صياغتها على النحو التالي:
- مبدأ اعتبار المساواة، التي تطلب منَّا توزيع القيمة نفسها لصوت ومصالح الكل.
- مبدأ الحياد فيما يتعلَّق باحترام التصورات الشخصية لمفهوم الخير.
- حصر مبدأ التدخل في حدود حالات الأذى الجسيم الذي يلحق بالأفراد».

L'éthique aujourd'hui, Maximalistes et Minimalistes, Gallimard,2007,Paris, P 154.

(٨) نستعمل هنا ألفاظًا مترادفة بمعنى مشترك، فنقول المقالة الحضارية والمنظور الحضاري والتحليل الحضاري، وسمة هذا المنظور المنهجي أنه يرتكز على الفهم الثقافي بوصفه أداة تحليلية لأنظمة الإنسان الوجودية والقيمية والمعرفية، ومن رواده: ابن خلدون، ومالك بن نبي، وأرلوند توينبي، وفريدريش نيتشه، وآخرون.

مجرَّد انوجاد لم يُحصِّل من الإنسانية إلا الصورة الظاهرة، ومن العمل إلا حركته المكرورة المغتربة عن الذاتية الثقافية الإبداعية. وقبل صرف التحليل إلى هذا الأمر، فإن ثمة كلمات تحتاج إلى إظهار معانيها ومكاشفة مبانيها، من مدلولها المعهود إلى مدلولها الممدود، أي المدلول الذي نُحدِثُه بناءً على طبيعة المطالب في السياق، خاصةً الجوانب اللسانية وآلياتها في تشقيق الكلام للظَّفر بمعانٍ جديدة انطلاقًا من النظام اللغوي العربي.

ثانيًا: مفاهيم مفتاحية

أ.النظام الأخلاقي:

تَفْتَنُّ اللفظة المركبة «النظام الأخلاقي» إلى مدلولَيْن: **النظام والأخلاق**، ورابطة دلالية تُعطي الصورة الحقيقية للمعنى، فالنظام «يُشير إلى مجموعة من العناصر التي تتكامل فيما بينها لتعطي للنظام هويته، بحيث لا يصير النظام هو المجموع الجبري لهذه العناصر، وإنما تُولِّد هذه العناصر -نتيجة تكاملها وتداخلها وتفاعلها- خصائص جديدة لا يمكن تمييزها من النظر في العناصر فحسب. والنظام في هذا السياق هو منظومة من الأفكار التي يعطي تكاملها رؤية كلية وفهمًا شموليًا للكون والحياة والإنسان»[٩].

فالعناصر المتجزئة لا تُثمر شيئًا جديدًا، وإنما ينبسط عملها في التكامل بين الأسلوب والمضمون والصورة، والأخلاق تستمدُّ حقيقتها من هذا النظام الترابطي؛ لأنها عنصر له خصوصيته التكوينية. أما مدلول لفظ الأخلاق فهو الهيئة النفسية التي تصدر عنها الأفعال الحسنة من غير فكر ولا رويّة؛ لذا قيل: «خُصَّ الخَلق بالهيئات والأشكال والصور المُدركة بالبصر، وخُصَّ الخُلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة»[١٠]، والبصيرة هنا هي قناة الإدراك المتأصلة في المُكوّن

(٩) فتحي حسن ملكاوي: طبيعة النظام المعرفي وأهميته، ضمن كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، (أمريكا، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٣٠.

(١٠) الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص١٧٧.

الروحي للإنسان، ومنبع القوة الدافعة والحافزة للعمل في التاريخ، وبيان ذلك «أن آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع من العوامل النفسية التي تُعد ناتجة عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرّك الجوهري للتاريخ الإنساني»[11].

وبهذا يتبيَّن لنا معنى النظام الأخلاقي بوصفه بِنيةً كُلية تترابط وتتكامل فيها مجموعة من المفاهيم المتناسقة، وسرُّ تناسقها هو وجدان رابطها الأصلي التأليفي في الفكرة الدينية، وتجلِّيها العيني في الفعل الأخلاقي الإيجابي، البادئ بتحرير الإنسان من انحصار ذاته في الطاقة الحيوية (الغذائية والتملُّكية والتناسلية)، إلى الفعل الأخلاقي العميق الموصوف، الذي ينفذ «إلى الجُذُور المعلولة في نفسه، فيجتثُّها من أصلها، مستبدلًا بها بذورًا روحية... إن العمل التزكوي لا ينفك يحوّل الإنسان باطنًا وظاهرًا حتى يقوى على حمل الأمانة الإلهية»[12]. وموجب هذا الإقرار أن حركة الثقافة والارتقاء إلى مستوى الحضارة، مشروطةٌ بإحداث هذا الاهتزاز في قلب الإنسان من جديد، كي يقوى على العمل خاصة في سياق الثقافة المعاصرة، التي أصبحت تستحوذ عليها مطالب الطاقة الحيوية فيما أصبح يعرف بمجتمعات المتعة وعبادة اللذة.

ب. روح النهوض:

ليس المقصود بمدلول هذا اللفظ رسمَ حقبة جديدة من حقب النهضة في السياق العربي أو محاكاةً لنموذج النهضة في السياق الغربي، فكلمة النهضة أصبحت مُنهكَة من كثرة الاستعمال، وتأتي في تفكيرنا متساوقة مع تاريخ النهضة الغربية التي دلَّت على الميلاد الجديد والانتقال من حال السكون إلى حال الحركة، فالنهضة الغربية تلازم فيها إحياء الموروث اليوناني واللَّاتيني، والاقتباس من العلوم الإسلامية، نهايةً بالانفتاح على حركة التاريخ نحو المستقبل. وعليه، فقد دلَّ

(١١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ج١، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (سوريا: دار الفكر، ط٦)، ص٢٦.

(١٢) طه عبد الرحمن، سؤال العمل: في الأصول العملية للفكر والعلم، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م)، ص١٦١.

عصر النهضة الغربية على «حركة فكرية عمّت ميادين مختلفة، وكانت قائمة على العودة إلى تراث ثقافي قديم، هو التراث اليوناني واللّاتيني، ولكن لتجعل منه نقطة انطلاق لإبداع جديد، فالنهضة الأوروبية كانت رجوعًا إلى الوراء من أجل سير أفضل إلى الأمام، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المسلمين، ومن بينهم العرب... إذ إنه ارتبط بالدعوة إلى الرجوع للأصول وإلى إلغاء كل الوسائط التي وضعها الانحطاط بينها وبين الفكر»(١٣).

يتبيَّن لنا مما سبق أن النهضة مفهوم احتجاجيٌّ، وتَحُلُّ فيه مطالب متعاندة في الغاية. لذا، فليس من الأقوم لنا في ظلّ السياقات الثقافية المعاصرة البناء على هذا المفهوم، سواء في مدلوله الغربي أو في مدلوله العربي المسكون بهواجس ظرفية وقُطرية. فضلًا عن أن معنى النهضة -كما ارتسم في المعجم الغربي- يُحيل إلى الميلاد الجديد، الذي يقطع القول مع الموروث رأسًا؛ بينما يشكّل معنى الموروث -كما سيظهر في هذا السياق- وتَدًا من أوتاد النهضة المبتغاة. وبيان ذلك أن النهضة ذات مدلول روحي أخلاقي، وفكرة العودة إلى الأصول المؤسسة للحضارة العربية الإسلامية تعني استعادةَ تلك الروح الأخلاقية، التي تأخذ بيد الإنسان من صفة الفردانية إلى صفة الشخصانية، أو من الفضاء الخُصوصي إلى الفضاء العمومي.

ومن ثَمَّ، فجوانب الخصوصية هنا تنأى عن الارتهان إلى المنهجية التاريخية، لكي تتوسَّل بالمنهجية الأخلاقية والنفسية في رسم معالم النهضة، فتغيير ما بالنفس والأسلوب الجديد في الحياة هي معالم النهضة، والدليل على هذه الحقيقة ما لاحظه بعض المفكرين، ومنهم مالك بن نبي، في حركة الإصلاح الجزائري التي انطلقت من مقدمة «غيّر ما بنفسك» إلى نتيجة لازمة حتمًا هي «ستغيَّر التاريخ»، وعلى هدي هذه الكلمة بدأ الإصلاح الجزائري من النفس، هادفًا في جوهره إلى تغيير الإنسان، فبعث فيه روحًا وثّابة، أشرقت معها بوادر النهضة الكبرى(١٤).

وبناءً على هذا، فإنّه لو حُقَّ لنا استخدام مصطلح آخر مأخوذٍ من منهجية النظام

---

(١٣) محمد وقيدي، احميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، (سوريا: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م)، ص١١٩.

(١٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (سوريا: دار الفكر، دط، دت)، ص٢٣.

اللغوي العربي، في التشقيق والتفكير، فإنّنا نعثر عليه في كلمة: القِيام، الذي يعني العمل والنهوض، وضدُّه القُعود، أي: العجز عن الشيء، فالقيام إذن حركة وعمل، بينما القعود سكون وجمود، إنه ليس شيئًا آخر إلا «الاستيقاظ من نوم الغفلة والنهوض عن سِنة الفترة عند الأخذ في السير إلى الله»[١٥]. لكن هذا القيام، أو بتعبير مالك بن نبي «النهوض»، يترابط مع ألفاظ أخرى لأجل تحقيق المقصد.

وبيان ذلك أن القيام ليس مجرد حركة عبثية بل إنه عمل، والعمل هو الفعل المقصود الذي يتحقّق بالقيم الأخلاقية في سَيره، واللفظ الذي يستغرق هذا المفهوم هو: القِوام، «وقِوام الأمر نظامه وعِماده ومِلاكه الذي يقوم به»[١٦]. وعماد القِيام في سياقنا هو جملة القيم المعنوية التي ترتفع بالإنسان من الانحصار في العالم الحسي إلى رؤية العالم بعيون روحية، وهو أقرب إلى الفكرة الدينية، ووجهته ليست هي الواقع وإنمّا الواجب. وإذا كانت النهضة هي اللفظة المستعملة في التاريخ، فإن الكلمة التي تُفْصِح عنها في سياق تحليلنا هنا هي: القَوْمَة؛ لأن القِيام -أي العمل المسنود بالقيم المعنوية- «لا يوفي بمدلوله مصطلح الثورة على شُهرته بين القوميين أنفسهم؛ لأن الثورة لا تحصل إلا في مجال القوة المادية، التي تُورثها المعارف والصنائع كما هو شأن الثورة العلمية والثورة الصناعية والثورة التقانية. أما عمل الجهاد والاجتهاد الذي يُميّز القوم، فإنّه يدخل في مجال القوة المعنوية التي تُورثها القيم والمعايير العُليا، بحيث لا يمكن أن يؤدي معناه إلا مصطلح يحمل صراحةً هذه الدلالة القيمية»[١٧].

ويتبيَّن لنا مما سبق مدى الحاجة إلى التفكير في سياق المستجدَّات اللسانية والثقافية، وهذا ما بدا لنا في أخذنا بمصطلح القِيام بدلًا من النهوض، ومصطلح القَوْمَة بدلًا من النهضة؛ لأن منطلق النهضة هو ملء الذات بالقيمة المعنوية، وتغيير ما بالنفس من عوائد ومألوفات موروثة من ثقافة الجمود والسكون التي تخلو من تعمير الزمن بالأسلوب الحضاري في الحياة.

---

(١٥) الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص١٨٢.

(١٦) أبو البقاء الكفوي، الكليات، مرجع سابق، ص٦١٣.

(١٧) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م)، ص٧٠-٧١.

إذن، يتبيَّن لنا بعد بسط معنى هاتين الكلمتَيْن أن الأوْلى بالتقديم هو تحرير مفهوم النظام الأخلاقي من الدلالات التي تشكَّلت في سياقه، أي في مدارس الزُّهد والتصوف التاريخية، الجانحة نحو العزلة وأحيانًا الخرافة؛ لكي يصبح هذا النظام متصلًا بالبناء الاجتماعي وحركة العمارة، فالنظام الأخلاقي يجب أن يتجلَّى في صورة فعل تاريخي، تأليفي لنسيج المجتمع، وقوة معنوية مُحرِّرة للإنسان من عبودية الطاقة الحيوية.

ج. ثقافة ما بعد الأخلاق méta-éthique:

داخل هذه الكلمة المركبة، تتداخل معانٍ من مجالات معرفية فلسفية، وأخرى ثقافية ترسم أسلوب الحياة وفلسفتها، فالمجال المعرفي هو مدلولها كما يتعيَّن في المعاجم الأخلاقية ودراسات فلسفة القيم؛ أما المجال الثقافي فهو الأقرب إلى مطالبنا في هذا السياق، وسنشير إليه بعد أن نستكمل المدلول المُعجمي، فما بعد الأخلاق في مدلولها الاصطلاحي تتَّجه نحو التمايُز عن الأخلاق المعيارية، فهي لا تهتمُّ بما هو «أحسن»، بل بمدلول كلمة «الأحسن»، والكلمات الأخرى من نفس الصنف، مثل: «عدل»، و«صدق»... إلخ.

هذه الانشغالات لا يمكن ولا تستطيع أن تكون لسانية محضة؛ لأن التحليل الدلالي للمصطلحات الأخلاقية الأساسية يؤدي حتمًا إلى فحص المشاكل التي ليست كذلك، إنه يتعلَّق بأسئلة مفاهيمية، إبستمولوجية، دلالية، نفسية، أنطولوجية (مبحث الوجود)، وتُعَدُّ الأكثر مناقشة وتداولًا، وهي:

- هل يمكننا استمداد أحكامنا الأخلاقية من أحكام واقعية؟
- كيف نبرِّر أحكامنا الأخلاقية؟ وما هي مدلولات كلمة الخير؟
- هل بياناتنا الأخلاقية صحيحة أم خاطئة؟
- هل تحتوي أحكامنا الأخلاقية بالضرورة على دافع للعمل؟
- هل خصائص القيمة الأخلاقية موجودة في رؤوسنا فقط[١٨]؟

---

(18) Monique canto-sperber, Ruwen Ogien , **La philosophie morale** , PUF. Paris , 2006, P 6.

إن أسئلة ما بعد الأخلاق تتضمَّن داخلها ارتيابًا من الأخلاق المعيارية التي ينحصر دورها في تعيين قيمة الأشياء والأفعال انطلاقًا من مقولات: الخير والشر، أو المحمود والمذموم، إنها -أي ما بعد الأخلاق- لغةٌ خلف اللغة الأخلاقية، ونزولٌ إلى أعماق المبادئ الأولى لإنارتها ومُكاشَفتها، إن أسئلة ما بعد الأخلاق حول الأخلاق هي من نوع من الأسئلة التحتية التي تستخرج شروط إمكان الأخلاق ومعايير تبرير أوامرها. كما أن من سماتها المعرفية: تعدُّد المقاربات التحليلية في تناول المسألة الأخلاقية، مثل: المقاربة المنطقية، والمقاربة النفسية، والمقاربة الأخلاقية أيضًا، وتتنزَّل علميًّا ضمن حقول البحث التي تتقاطع فيها التخصُّصات وتتداخل فيها أدوات التحليل والمعرفة. وفي نصٍّ آخر للكاتبة الفرنسية المتخصِّصة في الأخلاق مونيك كانتو سبيربر، يَظهر لنا التقابل أيضًا بينها وبين الأخلاق المعيارية **normative éthique**، مُشيرة إلى «أن التمايز بين ما بعد الأخلاق المعيارية» قد عرف حُضوره في الفلسفة الأنجلوفونية (التحليلية)، وبظاهرة لافتة للنظر... أما من جهة المفهوم، فما بعد الأخلاق أو الميتا-إتيقا هي دراسة معنى المصطلحات الأخلاقية والعلاقة المنطقية بين الأحكام الأخلاقية وأشكال أخرى من الأحكام، والوضع الإبستمولوجي للأحكام الأخلاقية (هل يمكننا الحديث عن معرفة بشأنها؟ هل هي تعبير عن شعور؟)، وكذا عملية تبريرها والوضع الميتافيزيقي للخصائص الأخلاقية بغض النظر عن أيِّ تصور إتيقي خاص. إن الذين يقسِّمون الأخلاق بهذا الشكل يرون أنه يتعيَّن على الفلسفة الأخلاقية أن تهتمَّ أساسًا إن لم يكن حصرًا بالميتا-إتيقا(١٩).

وواضح -إذن- المنحى التحليلي والتفسيري للصفات الأخلاقية، إنها كفٌّ عن الإصغاء إلى أوامر القيمة، والنظر إليها بوصفها علامات تُحيل إلى وضعيات نفسية وجسدية معيَّنة، أو ملفوظات خالية من المعنى. وقد كان لها -بوصفها جزءًا من أجزاء المعرفة- دورٌ في إفراغ الحياة الطيِّبة من التوجيهات الأخلاقية، ويمكن القول عنها إنها تهيئة معرفية لا تُقدَّر لثقافة ما بعد الأخلاق أو المجتمعات ما بعد التخليقية السائدة.

---

(19) Monique canto-sperber, **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale**, volume2, Puf , Paris, 2004, P 1247.

وإذ تعيَّن معنى ما بعد الأخلاق التحليلي، فإننا نكتفي به ونمضي إلى صرف المعنى نحو المضمون الثقافي لما بعد الأخلاق أو ما بعد الواجب أو الحرية الأخلاقية أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية. إن سمات ما بعد الأخلاق هي ضدُّ سمات العقلنة الأخلاقية أو ثقافة الواجب التي عرفت صياغتها الفلسفية مع إيمانويل كانط، ويظهر هذا الإقرار في كون الأخلاق الجديدة أصبحت تُغلِّبُ سعادتها الخاصَّة على التفاعل مع الأوامر القطعية واللَّامشروطة، وتُدْمِنُ المُتَع وتُثابر على مشتهيات النفس بدلًا من الكفِّ عن الممنوعات، وتقدِّم الإغراء على الالتزام، إنها ثقافة تآكلت فيها ثقافة الواجب المُطلق والمصالح المتعالية لصالح الفردانية والسعادة الخاصة والحقوق الذاتية، والأكثر أنها أصبحت أسلوبًا للحياة، أي خطابًا.

أما عن استتباعات ثقافة ما بعد الأخلاق، فتظهر في نجاح «**العصر الفرداني الجديد**» في تحقيق إنجاز إصابة المثل الأعلى الغيري بالضُّمور في وعي الناس ذاته، ونَزْع التأثيم عن الأنانية، وإضفاء المشروعية على الحق في العيش من أجل النفس، وإذا كانت وجة نظر الأخلاق المثالية أنَّه ليس للأنا حقوق ولكن واجبات فقط، فيبدو أن ثقافة ما بعد التخليقية تعمل في الاتجاه المعاكس، إنها تُنمِّي مشروعية الحُقوق الذاتية... إن روح التضحية والمثل الأعلى لتفضيل الآخر فَقَدا مصداقيتهما: «مزيدٌ من حقوق العيش لأجل أنفسنا، لا إلزام بِنذْر النفس للآخرين»[٢٠].

إنه أسلوب حياة يتَّبع مطالب النفس ويبذل جهده لأجل تلبية دوافعها تفنُّنًا في الملذات النفسية، وإقبالًا دائمًا على الرفاهية والاستهلاك والاستمتاع. إن إنسان ما بعد الأخلاق قد مسح بإسفنجة الحقوق الذاتية، حقوقَ الغير والواجبات تجَاههم، لا واجب إلا تجاه النفس، ولا معنى لحركة إلا من أجل الحقوق الذاتية، إنه أسلوب حياة بمعزل عن الخير والشر، وبمعزل عن المعاني الكبرى مثل: المثال الأخلاقي، والحق للجميع، والفضاء العام. إن ثقافة ما بعد الأخلاق هي نِسبة العالم إلى الذات، ورؤية إلى العالم عمادها جودة الحياة والرفاهية والنرجسية الممتعة، أما الإلزام من الخارج والمُفرط في إلزاميته فهو شيء منافٍ للذوق الجمالي الذاتي.

---

(٢٠) جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب، مرجع سابق، ص١٤٣.

ثالثًا: قيمة الإنسان في ثقافة ما بعد الأخلاق

رُبَّ سائل يسأل هنا عن مُسوغ للحديث عن الإنسان المعاصر، ومقصودنا هو الإنسان في سياق النهضة الجديدة، التي تبتغي تحريك القوى النفسية في الإنسان كي يقوم من جديد، وما صلة حال الأزمة في السياق الغربي، وثقافة ما بعد الأخلاق بأولويات النهضة في العالم العربي والإسلامي؟ إن هذا السؤال يمكن أن يكون مشروعًا لو أنه طُرح في حقبة ما قبل الأخلاق، أو ما قبل الحداثة الفائقة، التي أصبحت فيها الوسائل الإعلامية تَعْبُر الثقافات وتخترق الجدران والحدود. ومن ثَمَّ، فإننا حينما نطرح قيمة الإنسان ونوصِّف الأزمة بصورة كونيَّة، فإن العلَّة في ذلك هي صرف القول إلى الإقرار بأن هذا الإنسان المعاصر، أو المجتمع المعاصر -ولو أن جغرافيته هي الغرب- قد صار عبارة عن «نموذج خُلقي ذهني، لا عَيني، أو قل نموذج سلوكي مجرَّد، لا مُشَخَّص... إذن، فالإنسان المعاصر أو المجتمع المعاصر إنما هو فكرة رحَّالة لا تأوي إلى مكان بعينه، بل مكانها هو العالم بأسره»[٢١].

وروح السؤال هنا تتجه إلى تقويم هذا النموذج الخلقي الذهني؛ لأنه أصبح كونيًّا غير خصوصي، وعالميًّا غير قُطري، تتشرَّبُ قيمه جُلَّ الثقافات المتمايزة، خاصةً أن النموذج الحضاري السائد بفعل ثورة الإعلام والاتصال، تجاوز التأثير في النخبة، ليُؤثر أكثر في النسيج الاجتماعي وطريقة التنشئة التربوية، فإذا كان التشرُّب فيما سبق فكريًّا أو سياسيًّا، فإنه اليوم نموذج عيش -بعبارة ميشيل فوكو- يكاد يستغرق أطوار نمو الإنسان كلها. وأما عن السمات الظاهرة في صورة إنسان ما بعد الأخلاق، فإنَّنا نتلمَّسها فيما يلي:

١. التأويل الجمالي للنَّمط الثقافي:

من المعلوم في منظور التحليل الحضاري أن مرحلة الروح هي البادئة بخلق الإرادة الحضارية لدى الإنسان، والمبدأ الأخلاقي هو الركن المتين في أيَّة أُمَّة تريد

---

(٢١) طه عبد الرحمن، دين الحياء: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، ج٢، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧م)، ص١٣.

أن تشرع في أن تجعل من إرادتها مبدأ لحركتها، وهذا ليس مخصوصًا بالسياق العربي الإسلامي وحده، إنما هو قانون كوني، أو هو روح الحضارة بوصفها جملة من القيم الإنسانية التي تُوقظ في الذات كُمونها الروحي وتَفجُّرها الثَّوري. ومثال ذلك أن أوروبا كانت قد بدأت مرحلة عمرانها في التاريخ، من دافعية الروح مع حركة الإصلاح الديني، بينما تجلَّت مرحلة عقلها مع رينيه ديكارت الذي طوَّر قواعد المنهج على النحو الذي يجري تخريج إجراءاته على مثال الممارسة الرياضية. لكن كما يكاشف التحليل التاريخي والفهم الثقافي، فإن العقل وحده لا يقدر على التحكُّم في قوة الغريزة أو الطاقة الروحية، وبيان هذا أنه عندما تكفّ الرياح الأولى التي منحته الحركة عن إمداده من جديد بنسْغ الحياة، تكفّ الذات عن تعشُّق المثل الأعلى، وهنا تكون المرحلة الثالثة، أي: مرحلة الغريزة التي تجد مثواها الأخير، في استحواذ الشيء على الفكر وعلى الروح معًا، فيستحيل الإنسان إلى كائن لا يعبأ إلا بما هو جميل أو غريزي.

إن مطلبنا على ضوء هذه الإشارة هو صرف القول إلى أن المآل الجمالي للإنسان الحديث أصبح جليًّا؛ لأن الإنسان المعاصر -خاصة الغربي منه- قد أصبح يرى أن تملُّك الأشياء والاستمتاع الآني بها، والعيش في وفاق مع الأنا، هي القيم النهائية التي ترسم له معنى السعادة، السعادة التي يتصورها في العيش من أجل ذاته، ومن أجل الفوري والمؤقَّت. ومقتضى هذا أنه إذا كانت الأخلاق نقطة الانطلاق في القَوْمَة الثقافية المطلوبة، فإن الانحدار والأُفول يكون في صيغة من صيغ التأويل الجمالي للعالم: «وبَديهي أن تكون ثقافة أي مجتمع ناشئ ثقافةً أخلاقيةً، وعلى العكس من ذلك حالة المجتمع لحظة أُفوله؛ إذ نجده يغرق في نزعة جمالية تبتعد قليلًا عن أصول الجمال الحق»[٢٢]. وهذا الإغراق في النزعة الجمالية هو الوصف الذي أصبحت عليه ثقافة ما بعد الحداثة، التي أشعرت الإنسان بتزايد اللَّايقين، وفراغ السماء من المعنى، ممَّا خلق في وعيه شعورًا بالأزمة الجذرية التي تدفع به إلى تلبية ملذَّاته الآنية، كي ينسى سؤال المعنى والمستقبل المُقلقين نفسيًّا وأنطولوجيًّا. وبهذا، فإن أزمة الحداثة قد بدأت في

---

(٢٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٤١.

النصف الثاني من القرن العشرين، «ثم وصلت إلى ما بعد الحداثة، وهي ظاهرة جمالية أكثر من كونها ظاهرة فلسفية وأخلاقية، والتي أفرطت في الملذَّات وأجهدت نفسها... إن ما بعد الحداثة ليست تطورًا للحداثة نفسها، بل هي أقرب إلى علامة دالَّة على أزمة أخلاقية عميقة تحاول الحداثة الخروج منها من دون جهد مفرط»[٢٣].

يتبيَّن -إذن- مما سلف المثوى الجمالي للثقافة المعاصرة، التي افتتحت تاريخها بحركة الإصلاح الديني شملت تعاليم الدين ومناهج التفكير، وعَبرَتْ بعده إلى مرحلة العقل، وهي الآن قد تَصيَّرت إلى مرحلة الغريزة أو بلغة القول الفلسفي المعاصر: «التأويل الجمالي للعالم». إنَّه تأويل انحسرت فيه الأسئلة الكُلية والنهائية، ونَضبَت المعاني الإيمانية المتعالية، وأصبح الثابت بعد هذا هو الكَسْر العنيف للانضباطية الاجتماعية والإقبال اللَّافت على الاستهلاك، وكانت الثمرة هي تشكيل كينونة مخصوصة للإنسان، تُثبت وجودها عندما تستمتع وتتلذَّذ وتنفي المؤلم والمتحكِّم والإلزامي. ويجدر التنويه هنا إلى أن واضع اللَّبِنات الأولى للتأويل الجمالي للوجود هو الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه، عندما كان بصدد الحديث عن التحوُّلات الثلاث: «سأشرح لكم تحوُّل العقل في مراحله الثلاث، فأنبئكم كيف استحال العقل جَملًا، وكيف استحال الجَمل أسدًا، وكيف استحال الأسد أخيرًا فصار ولدًا»[٢٤]. ويعني هنا برمزية الجَمل: حمل أعباء القيم وأعباء قانون الواجب الذي تتبدى صورته اللفظية في أمر: «يجب عليك»، يحملها الجمل في الصحراء والتيه، لكن سرعان ما يستفيق هذا العقل، ويثور على هذا الثقل الإلزامي من أمر: «يجب عليك» إلى صيغة أخرى: «أنا أريد»، والغرض هو إثبات الحرية وقول لا لقانون «يجب عليك»، أما التحوُّل الثَّالث فهو نحو الطفل أو الولد، الذي يرمز إلى البراءة والجمال والتفكير بعفوية من غير كُليات أو غايات نهائية، فهو بهذا يُمَاثِلُ الوجود السائل بتشييد تمثال من الرمل على الشاطئ، ثم

(٢٣) زيغمونت باومان، كارلو بوردوني: حالة الأزمة، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٨م)، ص٨٤.

(٢٤) فريدريك نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، تقديم: عبد الرزاق بلعقروز، (الجزائر: منشورات دار الوطن اليوم، ٢٠٢٠م)، ص٢٧.

تأتي مياه البحر لكي تَنْسِفه نسفًا، وهكذا يجري فرح الطفل بين التشكيل والنسف؛ ذلك لأن الطفل طهر ونسيان؛ لأنه تجديد ولعب وعجلة تدور على ذاتها فهو حركة البداية وعقيدة مقدَّسة. وعليه، يكون الوجود الجميل هو الكاسب لعالمه الخاص، المستنكف عن الاستجابة لمطالب الأوامر المتعالية، والمرتبط بالأرض وحدها، ولا يرى أيّة غائيات أو دلالات في السماوات الفسيحة. وهذا هو المعنى الذي أراده نيتشه عندما كان بصدد تَدْشين المنعرج الجمالي للثقافة قائلًا: «إن فلسفتي هي أفلاطونية مقلوبة، كلما ازدادت ابتعادًا عن الكائن الحقيقي، ازدادت صفاءً وجمالًا وصارت أفضل، إنها الحياة في المظهر كهدف»(٢٥).

وفي السياق نفسه يعلّق أحد قرّاء فلسفة نيتشه -ميشال هار **Michel haar**- على هذا النص قائلًا: «إن المظهر أو الجمال أو الجسد والمحسوس، والأشكال الجميلة عديمة المحتوى والوهم، هي أشياءُ مثيرةٌ ومُحررة، لا بل إنها مُؤلَّهة وتأخذ مكان العالم الحقيقي»(٢٦). ومن ثَمَّ، فإن مقولات التأويل الجمالي للوجود هي: إثارة الحواس والغرائز والرغبة، واعتبار الفن صيغةً من صيغ الوجود. وجود جميل، لا تحب الذات فيه أن تأتمر بأوامر فوق ذاتها، بل تفعل وتنفعل بما يُشعرها بالاستمتاع، ويجلب لها الحقوق الذاتية النفسية، خاصةً تلك التي تلبّي لها إثبات نرجسيتها وميلها إلى ما تشتهيه وتستلذُّه. فظاهرٌ -إذن- أن الإدمان والمُثابرة على الأسلوب الجمالي في الثقافة المعاصرة لا يتقصَّد استصفاء الأخلاق أو استكْداد الفكر مثلما تُوجهه إلى ذلك أفكار الخير وأخلاق الفضيلة، بل العيش من غير غاية نهائية أو معانٍ كبرى.

٢. اضمحلال الفضاء العام ورعاية الفضاء الخُصوصي:

لقد رسمت المقالة الحضارية مُنطلق البناء في الفعل الأخلاقي المشترك، الذي يربط بين عالم الأشخاص لأجل غاية مُستنبطة من عالم المعنى، ناظرة بعين التقدير الشديد إلى لُحمة العلاقات الاجتماعية، بوصفها أداة مركزية لاستيلاد المجتمع

---

(٢٥) المرجع السابق، ص٢٧.

(26) Michel haar ,Nietzsche et la métaphysique Gallimard, 1993, Paris.p78.

الجديد، ولنقل القيم من عالم المعنى إلى عالم الذات والتاريخ. وإذا ما اضمحلَّت الروح الأخلاقية التي تربط وتؤلف بين الأشخاص، فإن المَثوى النهائي هو تحلُّل هذه الشبكة وتشكُّل ظاهرة الفردانية. ومطلبنا هنا هو فحص حال النفس لدى الإنسان المعاصر، أهي فاعلة ومتماسكة، أم أن مرحلة الغريزة قد زحفت إليها واستبدَّ الوجود الجميل فيها بالإنسان، حتى أمات فيه ذخيرة العلاقات الدافعة والرافعة والمحفزة؟

إن ما تُطالعنا به منهجية التحليل الثقافي والفلسفي لشبكة العلاقات الاجتماعية، تجعلنا نُعيد بناء صورة الإدراك في هذا العالم، أي نُقر بأن شبكة العلاقات الاجتماعية قد اضمحلَّت فيها المسؤولية الأخلاقية لصالح الانشغال برغد العيش، وحلَّت تبعًا لها قيم نسبية وفورية منها: **النرجسية، والمُتَعِيَّة، والديمقراطية الأخلاقية، والشَّخْصَنة، وهجر التنشئة الاجتماعية الانضباطية.** ومن ثَمَّ، فـ«هناك حطٌّ من قيمة كل ما يُحيل إلى الإكراه والانضباط لصالح تقديس الرغبة وإشباعها الآنيّ... إنها ثورة عميقة صامتة في العلاقة بين الأشخاص، فما يهمُّ الآن هو أن يكون الإنسان نفسه على الإطلاق، وأن ينمو بمعزل عن الآخر»[٢٧]. إننا مع أشكال إنسانية سِمتُها الأساسية هي: النفسانية، والنرجسية، وتقديس مطالب الجسد، وتمزيق شبكة العلاقات الاجتماعية.

إن التفكير في هذه الحال التي أصبح عليها الإنسان يجعلنا نستعجل القول بأن هذا النموذج من الثقافة لا يبني الحضارة؛ لأنه من المفترض أن يعمل على إقامة البناء الاجتماعي المرصوص، لأداء الدور النموذجي في التاريخ، والمآل الحتمي لهذه الحال الثقافية هو أُفول الحضارة كنهاية بعيدة، وزوال الالتزام بين الفرد والمجتمع كنهاية قريبة؛ لأن الفرد الذي يأتي إلى هذا العالم يلزمه محيطٌ ثقافي إيجابي، يمتصُّ منه القيم التي تجعله يحقِّق أقصى درجات التنمية الإنسانية، بينما الفرد الذي يُولد في مجتمع تمزقت شبكة علاقاته الاجتماعية، وأصبحت النرجسية هي قيمته النهائية، قد أصبح مآله هو فقدان الإنسانية رأسًا. يقول مالك بن نبي ملاحظًا هذه الحقيقة: «فكلَّما عمل المجتمع واجبه في السهر على سلوك الأفراد

---

(٢٧) جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص٧٤.

بدعوى الحرية أو أيَّة دعوى أخرى، وزال الضغط الاجتماعي، انطلقت الطاقة الحيوية من قيودها، سواء أكانت هذه القيود مفروضة على أساس ديني أو أساس دستوري، فدمَّرت كل ما يقوم على تلك الأُسس سواء كانت دينية أو علمانية، أي إنها تدمِّر كل البناء الاجتماعي»[٢٨].

هكذا -إذن- تظهر لنا تبعات القطيعة بين الفرد والالتزام الاجتماعي، في الدفع بعلماء الاجتماع إلى أهمية التفكير العلمي في كيفية تجديد العلاقات الاجتماعية عن طريق ما أصبح يُعرف بالاقتصاد الأخلاقي، الذي ترتسم أدواره في «الرعاية والمساعدة المتبادلة، والعيش من أجل الآخر، ونسج خيوط الالتزامات الإنسانية، وتثبيت الروابط الإنسانية وتعزيزها، وترجمة الحقوق إلى واجبات، وتحمُّل مسؤولية رفاهية الجميع وسعادتهم، فهذا الاقتصاد الأخلاقي لا غنى عنه من أجل سدِّ الثغرات ووقف الفيضانات التي تسبَّبت فيها المغامرة غير الحاسمة الساعية إلى فرض أبنية محدَّدة على المجتمع، إن الجماعة التراحمية هي موقع الاقتصاد الأخلاقي، وتُمثل الإغارة عليها وغزوها من قِبَل السوق الاستهلاكية أشدَّ الأخطار التي تُهدِّد الشكل الحالي للوجود الإنساني المشترك»[٢٩].

٣. المُتعيَّة والنرجسية: القيمتان النهائيتان في ثقافة ما بعد الأخلاق:

أشرنا فيما سبق إلى بروز النرجسية بوصفها سمةً من سمات ثقافة ما بعد الأخلاق. وبتعبير آخر، إطلاق الطاقة الحيوية لدوافعها المنفصلة عن قوى التحكُّم فيها. وقد لاحظ مالك بن نبي هذه الحقيقة التي لا تعكس اهتزاز العلاقات التراحمية التي تمدُّ المجتمع بقوة التماسك، وإنما تعكس فتور الاستجابة الأخلاقية في نفس الإنسان وتخدّر الوازع الأخلاقي في بنيته الذاتية.

لذا، فإن المُفاتشة عن المتع الشخصية، وانحصار الهمّ في وسائل تحصيلها، قد طبع سلوك إنسان ما بعد الأخلاق، وقد تساوق هذا الرسم مع الميل إلى النرجسية،

---

(٢٨) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٤م)، ص٩٠.

(٢٩) زيغمونت باومان، كارلو بوردوني: حالة الأزمة، مرجع سابق، ص١١٤.

بإنهـاء التعالـق مـع الفضـاء العمومـي أو مطالب المجتمـع، والإخلاد إلـى الفضاء الخُصوصـي، الـذي يتأبَّى أن يرفع بصره نحو الغايات الكبرى. وهنا لا بُدَّ من زيادة الإيضاح في سمات هذا النمط البشري، وإيضاحه يكون بالاستناد إلى متخيَّل أدبي أو أسـطوري كمـا هـي خصوصيـة الفكـر الغربـي فـي التعبير عـن أحوالـه الثقافية. ويلاحظ المسافر في نصوص مالك بن نبي تلك الطرافة في استجلاب المتخيَّلات الأدبيـة والأسـاطير الرمزيـة في تحليلـه، والإبانة عـن المضامين الفلسـفية لأفكاره متوسلًا بها.

وبيان ذلك أنه اسـتند إلى أُمثولة «حي بـن يقظان» لأجل إظهار الجذور الغيبية والأخلاقيـة للحضـارة العربيـة الإسـلامية، وأُمثولـة «روبنسـون كـروزو» لأجـل الاسـتدلال على الجذور المادية والتقنيـة للحضارة الغربية. وكانت هناك نصوص جَمَّـة فـي مدونته، لا تخلو من أسـماء أسـطورية تتخيَّلهـا الذات العارفة فـي تَمَثُّلِ الثقافة، فقد أورد «خيط أريانا» الذي يرمز إلى الحالات الصعبة والمعقَّدة للخروج مـن المـأزق، وذكر «بروميثيوس» بوصفه علامةً على الإنسـان الذي تَألَّه بالمعرفة، أو «سـيزيف» الـذي يرمـز إلـى عدمية الجهـد الإنسـاني. وبما أننا بدأنـا الكلام في الإقـرار المنهجـي الـذي يُوجِـب التفكيـر وليـس المعرفـة فقـط، فحـريّ بنا بسـط المتخيل الأدبي أو الأسـطورة التي تعكس على التحقيق حالة الإنسـان في ثقافة ما بعـد الأخـلاق، فبرومثيوس وسـيزيف وأوديبوس رمـوزٌ تعكـس خصائص العقل الحديـث: خاصيـة الثـورة العلميـة، وخاصيـة النهايـة العدمية لمشـروع التحديث، وخاصية الثورة الجنسية.

إن الأسـطورة الأجـدر بالتعبيـر عـن الوضـع البشـري الحالـي، هـي أسـطورة «نرجس» والنرجسية، التي أصبحت موضوعًا مركزيًا في الثقافة المعاصرة، ووصفًا لافتًا لسـلوك الفرد في ظل ثورة الفردانية الجديدة. وترجع أسـطورة النرجسـية إلى «شاب صياد وِلِد لنهر، له نسبة إلى الألوهية، وإلهة عُرفت بجمالها، فكان أن عشقته إلهة الماء (ECHO) لكنَّه قابلها بالجفاء، ففَقَدت شهوة الطعام كمدًا، إلى أن هلكت بدائها، ولمَّا جاء نرجس إلى نبع الماء ليرتوي منه، رأى انعكاس صورته في الماء، فمـا زال يحدِّق إليها حتى سـقط فيه فمات غرقًا؛ عقابًا له من لَدُن إلهة الانتقام عن

إعراضه عن إلهة الماء NEMESIS (ونبتت في مكان غرقه الوردةُ التي تحمل اسمه)[٣٠].

إن هذه الأسطورة تُلمح إلى سمات لافتة، أقواها عشق الذات ونسيان مطالب الآخر، أو التمركز حول الأنا، والإعراض عن النحْن، أو العمل من خلال التلبية الفورية للرغبات، والشعور بأن متعة ما تزداد، وبأن مانعًا قد تم التخلُّص منه، وليس العمل انطلاقًا من الاستجابة لقانون الواجب أو قيم المجتمع. بل إنّا نلمح الأصول التي أورثت قيمتي المتعية والنرجسية في ذلك الهجر التدريجي للمُثل العليا والانتماءات الثقافية، ومعلوم أنه لا عمران بغير انتماء؛ فتآكل التاريخ الثقافي سببه الانعطاف نحو المتلازمة الاستهلاكية، وانقطاع التدبير المتوازن بين السياسة والاقتصاد والسلطة، بأن أصبحت القيم التي يرغب فيها الإنسان هي تلك التي تُشعره بوجوده من خلال توفير مُتعه وإشباع غروره النرجسي. وبهذا فإن ثَمَّ ما يتلازم مع قيمتي النرجسية والمتعية، وهي اللّامبالاة وفقدان الإحساس بآلام الآخرين، فما يهمُّ هو مُتع الذات وملذّاتها والحصول على أكبر قدر منها بأقل جهد ممكن، وضمن هذا الفضاء الثقافي «تعمل الأخلاق المتساهلة والمُتعية الجديدة على هذا التذويب نفسه للأنا، فالجهد لم يعُد شيئًا محمودًا في أيامنا، وهناك حطٌّ من قيمة كل ما يُحيل إلى الإكراه والانضباط لصالح تقديس الرغبة وإشباعها الآنيّ... لم يتبقَّ إلا الرغبة في تحقيق الذات بمعزل عن الآخرين والاندماج داخل دوائر ودِّية دافئة، والتي تصبح أقمارًا نفسية تابعة لنرجس واتصالاته المفضلة»[٣١].

وفضلًا عن هذا، فإن النرجسية قد ألهبتها أيضًا ثورة الإعلام والاتصال، الثورة التي جعلت من العالم صورًا وشاشات، والتقنيات الحديثة أصبحت هي الوسيلة الفُضلى للتكشُّف والتعبير عن مطالب هذه الذات، بالمُفاتشة دومًا عمّا يماثلها في الصور المنظورة، والأدهش أنها تجعل من الصور مجرَّد امتداد للذَّات الفردية وعاكسة لخيالاتها. وهكذا، فإن الإنسان النرجسي يستتبع حبه للتكشُّف «تعلُّقه

(٣٠) أوردها طه عبد الرحمن في: شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج الكلي من الدين، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٦م)، ص٢٦٨.

(٣١) جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص٧٤.

بجسمه، فهو يصير إلى الانسلاخ من السلطة التي تربطه بأسرته، ومن التراث الذي يربطه بمجتمعه، ومن التاريخ الذي يربطه بأصله، وعندما تضْمَحل صلاته بهذه الأركان الثلاثة التي تنهض بتأسيس وبناء الفضاء الاجتماعي وهي: **سلطة الأسرة، وتراث المجتمع، وتاريخ الأصل**... فلا تبقى بين يديه إلا صلته الآنية بجسمه، فيصير الجسم في تجربته النفسية والاجتماعية بمنزلة القيمة العُليا والخير الأسمى مستبدلًا بفضائل النفس فضائل الجسم»[٣٢].

وإذ تبيَّن هذا، فمن الواجب أن نقتصر عليه ونصرف السعي إلى مقصودنا، الذي يروم الإشارة إلى أهمية البناء الاجتماعي في الفعل التاريخي مستقبلًا، وأن الحقبة التي تميَّزت بها ثقافة النرجسية هي مرحلة الغريزة المانعة لإرادة التجديد في شبكة العلاقات الاجتماعية؛ لأن الطاقة الحيوية قد تملَّكتها، ومعلوم ونحن أمام هذا المثوى الذي تتحرَّر فيه الغرائز أن تصير القدرة على التكيُّف الأصلية متوقفة، وأن يجري اختزال العالم الثقافي إلى مجرَّد أشياء: «هنا تقوم الطاقة الحيوية بِتَفْتيت المجتمع، بعد أن تكون قد تحرَّرت تمامًا، وذلك بإلغاء شبكة روابطه الاجتماعية، مُحطمة نَسَقَها المنظَّم إلى جمهرة من النشاطات الفردية المتناقضة، أو تلك التي تقوم بها جماعات صغيرة»[٣٣]. وإن هذا الوصف يوجب علينا الوعي بأن **«أزمة المجتمعات المعاصرة هي -أولًا وقبل كل شيء- أزمة ثقافية أو روحية»**[٣٤].

ومن ثَمَّ، فإن العلاج خارج هذه الأزمة هو مثله مثل: **اللَّاعلاج**، وإذا كانت أسطورة نرجس انتهت به إلى الموت بسبب ميله الشديد إلى حب ذاته، فإن توالي الموتات في الفكر الغربي التي يكون آخرها موت الموت، تعكس عجز الإمكانات والجهود العلاجية في الظفر بعلامات الاهتداء إلى أقوم طريق، وإذا كنا قد وقفنا أمام حالة الأزمة بالاستناد إلى جدلية الحوار بين تحليل مالك بن نبي وتحاليل مستنبطة من نظريات النقد المعاصرة تتقارب في تبصُّر الأزمة، فإننا جُدراء بأن نسير

---

(٣٢) طه عبد الرحمن، دين الحياء: **التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال**، ج٢، ص٢٧١.

(٣٣) مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، (الجزائر: ط١١، ٢٠١٢م)، ص٥٧.

(٣٤) جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: **الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٨٩.

مع طريقة الأنس مع هذا الإنسان، الذي أوحشته العوالم المُغلقة، وأضحى مستهديًا مُفَاتِشًا حتى تستبين له المعالم.

رابعًا: من حالة الأزمة إلى تلمُّس العلاج

ليس الإقرار الواقعي بالأزمة بالأمر الداعي إلى الفتور من إمكانية القيام والتغيير؛ لأن القَوْمة الثقافية بما هي عمل ونهوض مسنود بِقِوام هو منظومة قيم مخصوصة هادية وسامية، تعيَّن غرضها الأصلي في الأخذ بيد الإنسان من الواقع إلى الواجب، وهذا هو الدور المنوط بمنظومة القيم كما رسمتها المقالة الحضارية، فالقيم ليست فقط هي ما نرغب فيه على ما أشرنا آنفًا؛ لأن الرغبة أثمرت في ثقافة ما بعد الأخلاق المُتعية والنرجسية بوصفها قيمًا نهائية مُضَادة لإرادة الحركة العمرانية في الأرض، وإنما القيم هي ما يجب أن نرغب فيه أيضًا، والمنظور الحضاري ما هو إلا جهد منهجي علمي يبتغي إصلاح الإنسان وتذكيره بهويته الأخلاقية المنسيَّة، في ظل ثقافة منفصلة عن التعالي، ومنغرسة في الذوق الجمالي بالمعنى المائل.

ويجدر لفت النظر هنا إلى خصوصية المنظور الحضاري في منهجية الاستشفاء من جديد، التي تتعدَّى طور التكلُّم عن القيم الخلقية، إلى طور ربطها بالحياة، أو تسجيل حضورها في ساحة الشعور، لإعادة التحكُّم في الغرائز المكبوتة أو مكبوحة الجماح، في صيغة تفعيل الروح من جديد، كي يرى الإنسان العالم ببصيرته الأخلاقية وتستعيد التوازنية الوجودية نسقها، ولا شكَّ أن السؤال العاجل هنا هو الكيفية المنهجية التي تستعيد بها القيم طورَ تحكُّمها في الغريزة، أو بلغة الموروث الأخلاقي العربي «تهذيب الأخلاق»، بأن تكون القوة الغضبية والقوة الشهوانية أداتَين في مطالب القوة العاقلة، كي يتحقَّق العدل بين نظام الملكات الإنسانية.

١. رد الاعتبار إلى الذكاء في مجال الأخلاق:

أشرنا سابقًا إلى الأزمة الأخلاقية التي اجتاحت ثقافة الإنسان، وهي أزمة تجاوزت العتبة الأولى من الحداثة إلى العتبة الثانية، أي تلك التي تنفصل عن القيم

العقلية بصورة جذرية، مثل الواجب العقلي أو قانون حساب المنافع، فهي أقرب إلى المجتمعات ما بعد الأخلاقية. وخلاصة هذه العتبة الثانية من الحداثة الفائقة أو الأخلاق السائلة التي لا تنبني على أسس صلبة دينية كانت أم عقلية، هي التوهين من قيمة المثل الأعلى لإنكار الذات، عن طريق الإثارة المنهجية للرغبات الآنية، وعشق الأنا، والسعادة الحميمية والمادية.

ولا بُدَّ هنا من صرف العلاج إلى ما أصبح يُعرف بالأخلاق الذكية والمطبقة، التي تُعَاند كلًا من المواعظ المطلقة والنرجسية الفردية على حدٍّ سواء، إنها: «تعتني بالنتائج النافعة للإنسان أكثر من اعتنائها بالنوايا الخالصة، تجنح إلى الإصلاحية أكثر من المثالية، والمؤيدة للتغييرات الواقعية أكثر من تأييدها للمعنى المطلق، والتي تحثُّ على روح المسؤولية أكثر من اهتمامها بالزجر... وفي [ظروف ثقافة الإنسان المعاصر] من الضروري ردُّ الاعتبار للذكاء في مجال الأخلاق، وهو الذي لا يوصف كعلاج لاستئصال المنافع الشخصية بل لجعلها معتدلة، ولا يطالب ببطولة عدم الأنانية ولكن بالبحث عن توافقات معقولة، وإجراءات عادلة تلائم الظروف والناس كما هم»[٣٥].

وقد أفصح مالك بن نبي عن هذه الصورة من الأخلاقيات الذكية والمطبقة، عندما كان يُحلل علاقة الطاقة الحيوية بالقيم الروحية، فإذا كانت الطاقة الحيوية قد اجتاحت الثقافة المعاصرة -كما أشرنا- بدعوى الحرية في صيغة «أنا أريد» بدلًا من صيغة «يجب عليك»، فإن ميزان التعادل لن يكون بترجيح أحدهما على الآخر، أي التحرُّر بصفة كُلية من القيم الروحية أو إلغاء الدوافع الحيوية، فلا هذه ولا تلك تحلُّ الإشكال؛ لأنه «عندما نلغي الطاقة الحيوية، فإننا نهدم المجتمع، وعندما نحررها تحريرًا كاملًا، فإنها تهدم المجتمع؛ لذلك يجب على الطاقة الحيوية أن تعمل بالضرورة ضمن هذين الحدَّين»[٣٦].

وهذا هو جوهر الأخلاق الذكية والمطبقة، ليست مواعظ مثاليةً روحيةً مفصولةً

---

(٣٥) جيل ليبوفيتسكي، أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة، مرجع سابق، ص٢٠.

(٣٦) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٥١.

عـن الحيـاة وأوجاعها، وليسـت حياةً خاضعـةً بصورة جذرية إلـى مُتعها، وهذا هو أسـاس التكامـل الأخلاقـي مع أهميـة تكييف الطاقـة الحيوية لموجبـات الأخلاق أكثـر؛ لأنهـا منبـع تحرير قوى الإنسـان الفكرية والنفسـية والجسـدية مـن التصلُّب والشيئية: «فالذكاء يتبع دائمًا حال النفس، فإذا ما فَقَدت النفس صفاءها فَقَد الذكاء عمقـه. ولقـد رأينا أن حركة الإصلاح لم تؤت النفس المسـلمة (هـزة القلب) كيْما ترتفـع بها فـوق ركود ما بعد الموحدين... فالكفُّ عـن التكامل الخلقي يُنْتِج حتمًا كفًّـا عن تعديل شـرائط الحياة، وعن التفكير في هـذا التعديل. وهكذا يتجمَّد الفكر ويتحجَّـر فـي عالـم لم يعُد يُفكر في شـيء؛ لأن تفكيره لم يعُـد يحتوي على صورة الهـم الاجتماعي. إن التقليد الخُلقـي يقتضي التخلي عن الجهد الفكري حتمًا، أي عن الاجتهاد الذي كان الوجهة الأساسية للفكر الإسلامي في عصره الذهبي»[٣٧].

جماع القول هنا أن تحرير الإنسان من قفص الغريزة أو الوجود الجمالي الماثل مشروطٌ بتكييف الطاقة الحيوية، والتحكُّم في صوت الغريزة، كي تتمكَّن الروح من التنفُّـس والانطـلاق، وكي تتكيَّف الفردانية مع مشـروع المجتمـع الأخلاقي، الذي يرغب في إنجاز أصيل في صورة قَوْمَة ثقافية تجديدية. وبهذا، فإن الطاقة الأخلاقية هي الأسـاس الشـارط لسلوك الإنسـان، وهذه الطاقة ليسـت حاجات روحية مؤقتة يتيقَّظ فيها الإنسان من خموله ونسيانه، بل هي مرتكز الكيان الإنساني برمته، الذي يُحوِّل القيـم إلـى حركة فـي التاريخ، يتخـارج بموجبهـا الوعي من مسـكنه الذاتي والفردي إلى إطلاق الإرادة كي تُثبت وتُنجز وتُبدع.

هكـذا إذن تتعيَّـن قدرة الأخلاق الذكيـة على رفع تحدي المقابلـة التنافرية بين المبـدأ الأخلاقـي والـذوق الجمالـي، إنهـا تبدع مكانًا وسـطًا يسـمح لهـا بالوجود الفاعل بين القيمة والواقع، أو ببناء الحوار الجدلي بين عالم المعنى وعالم الوجود أو بين عالم الثبات وعالم التغيُّر.

٢ ـ التربية الاجتماعية لرفع تحدي هيمنة الفضاء الخصوصي:

لقد أسـهمت الديمقراطية الأخلاقية في إدامة الوعي النرجسـي وترسيخه حتى

---

(٣٧) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٨٤، ٨٦.

صار طبعًا وسجيّة، بإسناد أساس الفعل الخُلقي إلى الذاتية الحرة في شكل نسبية أخلاقية تُعيد المقولة الفلسفية القديمة: «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا»، ورغم محاولة تصدي الفلسفة الكانطية لهذا الإقرار الأخلاقي الذاتي، من خلال النظر بعين الاستهجان إلى السعادة الفردية، وتأسيس العقل العملي على قانون الواجب: الكلي والقطعي واللّامشروط، فإن تصاعد النيتشوية بإحلالها صيغة «أنا أريد» محلَّ صيغة «يجب عليك»، قد زاد من إضعاف قانون الواجب في السلوك الأخلاقي ضمن الظرف الراهن، وتمظهر هذا الإضعاف في الاعتقاد بأن الفرد هو الوحدة الأساسية المهمّة في كل قرار: «ويُصاحب ذلك إحساس بأن تُصبح الاهتمامات الأسرية والثقافية والقيم ليست مهمة، بل تتحوّل إلى خطر على مصالح الفرد ومنافسة لها»[٣٨]. ونظرًا لهذه النهايات الانفصالية بين المبدأ المثالي والحياة الاجتماعية، فإن المطلوب هو شقُّ التفكير في الكيفية التي نعيد للعلاقات الاجتماعية بواسطتها نسيجها المرصوص وفعاليتها الخارجية، وأول أمر لأجل هذا هو صرف السعي إلى طرق استعادة الدور النفسي والاجتماعي للدين؛ لأنه «الوسيلة إلى تكامل المجتمع، والطريقة التي يستطيع المرء بها أن يُضْفي عبقًا دينيًا على حياته اليومية، ويمكّنه من الاندماج في مركز روحي، فالإنسان يعيش حياة الكثرة والتعدُّد، ويعمل بوحي من ميوله الكثيرة، والتي ينبثق بعضها من رغبات حيوية وتأتي أخرى من جوانب عاطفية وعقلانية أو حتى روحية في كيانه. ولمّا كانت الشريعة شبكةً من التعاليم والسلوكيات، التي تحكم حياة الإنسان بمجملها، فإنها تمكّن من إدماج الإنسان والمجتمع بمبادئ الإسلام الحاكمة»[٣٩].

وهكذا فإن الدين الذي يقوم بدور المركّب للقيم الاجتماعية، التي بدورها تنقل الفرد من حالة الطبيعية إلى الوضع النفسي والزمني الإنجازي، هو الذي يضمن إمكانية الفعل الأخلاقي وليس استحالته، ويُثبت القيمة الإيجابية للطّبيعة الإنسانية وكُمُونها الروحي الإيجابي، وزمنية الشر وحدوده، حيث تكون الثمرة من

---

(٣٨) انظر: ماجد عرسان الكيلاني، اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية، (الأردن: دار البشير للنشر والتوزيع، ط١).

(٣٩) سيد حسين نصر: مثالات الإسلام وحقائقه، ترجمة: عمر نور الدين، (مصر: آفاق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٩م)، ص١١٦.

خلال هذا الإقرار هي إعادة بناء المجتمع، وفق تنمية الحاسة الخُلقية الذكيَّة والمطبَّقة، وإظهارًا لهذه الحقيقة الفاصلة في دور الدين اجتماعيًّا: «اعتبر دوركايم وظيفة أي مركز متخيَّل لهوية جماعة ما أمرًا لا غنى عنه فيما يتعلَّق ببناء المجتمعات؛ إذ لم يكن من الممكن وجود مجتمع من دون هذا التطابق مع شيء خارجي، يتجاوز على نحو متزامن الجماعة ويجعها متماسكة. [وإقرارًا بالأهمية الحاسمة للدين اجتماعيًّا]، يمكن القول: إن الدين عند دوركايم يولِّد ما هو اجتماعي، وعند ماكس فيبر يشكِّل ما هو اجتماعي، وعند ماركس هو أعراض لما هو اجتماعي... في نهاية التحليل، إن الأديان ليست ظاهرة ثقافية فقط، بل إن مفهوم الدين نفسه هو بناء ثقافي»(٤٠). أما في عالم المعيش التفاعلي، فقد لاحظ باحثون في دراساتهم الميدانية قوة الربط التي يكوِّنها الدين بين الأفراد في زمن أسْموه «بالعالم الداروينى الذي لا يعرف إلا تعظيم المنفعة الشخصية»، لقد «بيَّنت دراسات إمبريقية مختلفة وجود علاقة ارتباط واضحة في مجموعات مهاجرة (مثل دراسة فان در لانس وآخرين عام ٢٠٠٠م لمجموعات الشباب المسلمين في هولندا)، وهي علاقات ارتباط بين أن يجد المرء هويته الشخصية من خلال تماسك المجموعة، والرفاه الشخصي والممارسة الدينية.

وهكذا يبدو أن هناك وظيفة بيولوجية مفيدة للتدين: «تقوية المجتمع بإلزام أعضائه على العمل تجاه أهداف مشتركة»(٤١). وإذا كان هذا دور الدين الحيوي في إيقاظ الحاسة الخلقية الاجتماعية، فإن الرسالة التاريخية للإيمان الديني الذي لا يتعدَّى طور النزعة الفردية والخلاص الذاتي تنتهي وتضمحل؛ لأن الحضارة لا تنشأ في تخيلات الأفراد المنفصلة عن حركة العمارة والأثر في العالم، بل تبدأ عندما يصبح القيام الثقافي قيامًا مشتركًا، وحاملًا لقيمه الرفيعة في وعيه الفردي والجماعي، في صورة التحام وجداني مع القيمة تهزُّ السكون التاريخي، وتُحرره من غفلته اللَّاواعية، نحو تيقُّظه الواعي بدوره في امتلاك التاريخ والسيادة فيه؛ لأن

---

(٤٠) مات واغنر، الثقافة والدين: ضمن كتاب المرجع في سوسيولوجيا الدين، كتاب أكسفورد، ج١، مرجع سابق، ص٣٣٣-٣٣٤.

(٤١) إيكارت فولاند وآخرون، التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، (مصر: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م)، ص ٢٩.

حركة الفعل تبدأ «بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائمًا بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية، ويؤدي رسالته المزدوجة في المجتمع، بوصفه ممثلًا وشاهدًا. وينتهي التّاريخ بالإنسان المتحلّل بالجزيء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحلّ، لم يقدّم لوجوده أساسًا روحيًا، أو أساسًا ماديًا. فليس أمامه حينئذ إلا أن يفرّ إلى صوامع المرابطين، أو إلى أي مستقر آخر، وهذا الفرار هو صورة فردية للتمزق الاجتماعي»[٤٢].

لنقل -إذن- إنه متى كانت شبكة العلاقات الاجتماعية والعمل المشترك، وفن العيش في جماعة وتكييف الطاقة الحيوية بحسب مطالب المجتمع الحضارية- تحظى بالاعتبار والتقدير، فإن الخطوة الثانية تخطوها التربية الأخلاقية في الحفاظ على هذه الشبكة أو في بعثها من جديد: «هذه التربية التي تعمل بوحي من المُثل العُليا، تعمل على تخليص الفرد من نزعاته الغريزية المنافية للنّزعات الاجتماعية والإنسانية. فهي تسعى لنقله عن طريق الضمير نفسيًا واجتماعيًا من مستوى بيولوجي أوّلي إلى مستوى إنساني واجتماعي، بمعنى تحويله من صفة كونه فردًا التي تربطه بالنوع إلى صفة جديدة تُصيّره شخصًا... وهذا لكي يقدر على تبليغ الرسالة إلى الإنسانية... ويَكمُن جوهر هذه الرسالة في تلك القيم الأخلاقية، التي تحدّد منذ البدء -عن طريق تمثّل أفراد المجتمع لها- مسارَ الحضارة، وتمنح هذه الأخيرة وجهتها في التاريخ»[٤٣].

إن اللّافت للنظر هنا هو بناء منظومة مترابطة ومتكاملة في صورة نسق من المفاهيم المتجانسة، من أجل إعادة القيمة الحيوية للفضاء العام بوصفه المحلّ الذي يتجلّى فيه الفعل الثقافي، هذه المنظومة تتحاقل وتترابط فيها العناصر الملتحمة التالية: الفكرة الدينية، وتكييف الطاقة الحيوية، والتربية الاجتماعية، والتوتّر الداخلي، وهزّة القلب. وارتكازًا على هذا، تستحيل العملية التربوية إلى قوة تفعيلية وقوة انفعالية في المجتمع مسنودة بالقيم الروحية التي لا تُلغي الطاقة

---

(٤٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٣٢-٣٣.

(٤٣) محمد بغداد باي، التربية والحضارة: بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور مالك بن نبي، (الجزائر: عالم الأفكار، ط١، د.ت)، ص٨٧-٨٩.

الحيوية، إنما تقوم بتهذيبها وزَمِّها وتسخيرها لمصلحة العمل المشترك في الفضاء العام، وهذا الأخير بدوره يستحيل إلى أسلوب ثقافي نوعي في الحياة، تمتصُّ منه الناشئة الجديدة القيم الثقافية الموجّهة نحو المهام الاجتماعية الكبرى.

وإذ تعيَّنت القيمة الكبرى للتربية الاجتماعية، فإنّنا جدراء بأن نقول إنّه لا أقدر على إمضاء التربية الاجتماعية وإسكانها في نفوس الأشخاص من قُدرة المحيط الثقافي الحضاري على ذلك؛ لأنه يَسكُب الفكرة الدينية ولوازمها في وعي الفرد، ويعمل على توجيهه نحو الغايات الحقيقية من وجوده، وما حصول الاضطراب بين فئات المجتمع الذي أبصر فيه الفكر الماركسي صراعًا بين الطبقات إلا فتور في تشرُّب المبدأ الأخلاقي نفسيًّا واجتماعيًّا، وعندما يحدث انفلاتٌ للطاقة الحيوية من قانون الالتزام الأخلاقي، وتنطلق مكبوتاتها من غير تكييف توازني، حينئذ تبدأ شجرة الحضارة بالذبول، وتطفو على سطح الوعي الفردي والاجتماعي من جديد تلك الأمراض الاجتماعية (الظلم والاحتقار والنرجسية والفضاء الخصوصي...)، التي تعكس حالة الوهن النفسي والحضاري، والعجز عن إثبات القوة الروحية الرافعة والحافزة، واستحواذ الشيء على الثقافة من جديد.

وإذ قد أتينا على ذكر ما ذكرنا وبلغنا آخر غرضنا، فإننا نختم بتلخيص النتائج الأساسية التي كانت ثمرة هذه المناقشة والمحاورة، لننعطف بعدها إلى آفاق البحث والإمكانات التوليدية منه، التي برأينا ما زالت قادرةً على رفع التحديات المعاصرة، إذا أُعيدت قراءتها وتجديدها نوعيًّا:

- **لا تجديد في الإنسان نفسيًّا واجتماعيًّا من غير إحداث قانون تجديد الحاسة الخُلقية المبنيَّة على فكرة المثل الأخلاقي الأعلى وإزالة الحجب** عنها؛ كيْما تنطلق وتتحرَّر، فهذا هو العمل القَمين بالأولوية؛ لأن حالة الأزمة أبانت عن تسيُّد الطاقة الحيوية الطبيعية على الإنسان وكبحت لاشعوره الروحي، فرديًّا في صورة استحواذ الشيئية عليه، واجتماعيًّا في صورة عطالة العمل المشترك وبروز الفردانية والنرجسية والمُتعية بوصفها قيمًا باتت نهائية في ثقافة ما بعد الأخلاق، التي تعكس تحلُّل الإنسان وقُعوده عن واجب القيام والتجديد والاجتهاد والعمل.

- حركة العمارة في التاريخ، ورفع التحديات الثقافية التي أشرنا إليها في سابق التحليل، مشروطة أيضًا بإعادة فهم الدور النوعي النموذجي في سياق الواجب الروحي وإقامة التعادل بين القيم السامية التي تعرج بالإنسان إلى المثل الأعلى، والقيم الجمالية المتصلة بمجرى فعله في التاريخ، وهذا ما أصبح يُعرف **بالأخلاق الذكيّة والمطبّقة**، وهذا النموذج من الإنسان القائم بهذا الأمر قد اصطلح عليه مالك بن نبي بـ**«الإنسان المتكامل»**؛ لأنه يؤلف بين مثله الأعلى السامي وطاقته الحيوية، كي تتلمّس الإنسانية من جديد الأثر الإيجابي للقيم في هذا العالم. وحقيق بنا هنا أن نُعيد قلب التراتبية السائدة داخل الجهاز النفسي للإنسان. وبيان ذلك أنه إذا كان سيجموند فرويد قد رأى أن «الليبيدو» **libido** أو نزعة الشهوة التي سادت في الثقافة المعاصرة، تعني «التجلّي الديناميكي للغريزة الجنسية في الحياة النفسية»، فإن صورة القلب الجديدة تعني أن المبدأ الأخلاقي أو الإيتوس هو «التجلي الديناميكي لقوة الروح في الحياة النفسية». مع لُزومية تحريرها من الميل الرهباني، وربطها أكثر بنظام القيم الاجتماعية، تحقيقًا للترقي من مستوى النوع إلى قيمة الشخص، ومن حال انفلات الغريزة تربويًا إلى مقام التجديد الروحي للتربية، كي تأخذ العلاقات الاجتماعية في التجدُّد ويستعيد الفضاء العمومي قيمته الأخلاقية التجديدية؛ إذ لا يوجد فضاء عمومي فاعل إلا بالترابط الروحي والتركيب الوظيفي للجهود المبذولة نحو الحضارة والقداسة.

ضَمِيمة

الرُّؤى اليونانية إلى العالم ومنزلة الإنسان

أولًا: بناء الإشكال

لـم تتخـذ كلمـة اليونـان لنفسـها شـأنًا جليـلًا ومكانًـا رفيعًـا مثلمـا اتَّخذته في الفلسفة[1]، حتى إنها حَجَبَت المعاني الأخرى، مثل المدلول الجغرافي والتاريخي لهـا، وإنـه لحقيـق بنـا أن نقـول إن هـذه المكانة ليسـت بسـبب أرضهـا أو تاريخها السياسي، وإنما بسبب أفكارها التي شقَّت بها رؤى عديدة إلى العالم، وأنها عرفت كيف تستفيد من الجوار الثقافي الشَّرقي الذي انفتحت عليه واستلهمت من تعاليمه الدينية[2]. لقد انتظمت هذه الرؤى وترتَّبت في شكل أنساق فكرية هاجسها السؤال والدهشـة مـن العالـم، ومُتَغيَّاهـا الإجابـة عن هـذا القلـق الذي يملأ قلب الإنسـان وعقلـه. ولـذا، فـإن أي مدخل إلى فهم بنيـة العقل المعاصر من غير إسـكان الرؤية اليونانية ضمن مفردات التحليل والفهم، فإنه مدخل لا يتخذ من الحقيقة مسلكًا له. وإذ عُرِف هذا، فإننا نصرف السعي إلى عرض الآلة المنهجية التي ندخل بواسطتها إلى عالم اليونان الفلسـفي من جهة رؤيته إلى العالم، وكذا اسـتنباط منزلة الإنسـان ضمن هذه الرؤية.

ولهـذا فإنَّـه ليـس مـن الوجاهـة التحليليـة ملاحقة التفاصيـل الجزئيـة الخاصة بالآراء الذاتية لكل فيلسوف والاسترسال مع مقولاتها، بل الأقوم لنا منهجيًا ضمن مطلبنـا الإشـكالي هو تشـغيل آلية التحليـل انطلاقًا مـن الرؤية إلى العالـم بوصفها

---

(١) يقول فريدريش نيتشه: «لنعلن -إذن- عن هذه الأطروحة العامة: اليونانيون هم من أعطى الشرعية للفلسفة».

(٢) انظر مثلاً: فاسيليس جي فتساكس، أفلاطون والأوبانيشاد، لقاء الشرق بالغرب، جدل المقدَّس في المنظور الفلسفي الهندوسي اليوناني، ترجمة: سهى الطريحي، (سوريا: دار نينوى، ٢٠١٠م).

المنظـور الكُلـي الذي تشـتبك فيـه الآراء العديدة حول الإله أو الإنسـان أو الكون، وتسـكن ضـمن قواعد كليَّة تكون هي منطلق التفكير والتأويل للعالـم. ولأجل هذا، فـإن أداتنـا المنهجيـة هنا هي الرؤية إلى العالـم؛ لأنها ترتفـع بالعقل من الجزئي إلى الكلـي، وهـي بهـذا الوصف الأقـدر على إمدادنـا بمنزلة الإنسـان ضـمن المنظور اليوناني إلى العالم. وبسبب هذه الكفاءة المنهجية للرؤية إلى العالم، أصبحت آراء مؤرخـي الفلسـفة تتطارح هـذا المنظور، ومثال ذلك ما عبَّرت عنـه الباحثة جاكلين روس Jacqueline Russ فـي كتابهـا «مغامـرة الفكر الأوروبي»: «إننـا ورثة رؤيتَيْن للكـون كلتيهمـا وُلِدتـا مـا بين الفـرات والنيـل، منذ آلاف السـنين... تغتنـي الرؤية الأولى من اليونانيين القدماء بأفكار ما زالت قوتها تجتذب كل العالم المعاصر، أما الرؤية الثانية فإنها تغتني من الثورة المسيحية»[٣]. وبموجب هذا الإقرار الذي دفع العقل لالتقاط الأفكار الأولى للبدايات الفلسفية، فإن الباحثة المذكورة طبقت هذه المنهجية، وأبصرت في حركة الفكر الأوروبي برُمتها «شـخصيات وآراء وأنساقًا»، إنهـا امتـداد لمـا أسـمته بالرؤية إلى الكـون، إما أن منبعهـا هو الرؤيـة اليونانية ذات الوصـف المـادي، وإمـا الرؤيـة المسـيحية ذات الوصـف الروحـي. ونحـن عندما نتطـارح هنـا مسـألة الرؤيـة اليونانية إلـى العالـم، فإننا نقـف على الأصـول البعيدة لتشـكُّلات ثقافة الإنسـان الغربي المعاصر[٤]، ونكتشـف السِّـر الذي جعل فلاسـفة معاصريـن يتملكهـم هاجـس الحنين إلى اليونـان، وهاجس التواصـل الإنتاجي مع النصـوص اليونانيـة، خاصةً في باب الأخلاق. فهذا الفيلسـوف الألماني فريدريش نيتشه Nietzsche Friedrich بعد أن كافح ضد العقلانية الحديثة، التي وجد منابتها في الفلسفة اليونانية الأفلاطونية، نجده يُوثِّق فكره ضمن الفلسفة الماقبل أفلاطونية، التي كانت -في رأيه- متحرِّرة من طغيان العقل ومن ثقافة الإنسان النظري. والحياة

---

(٣) جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، مرجع سابق، ص٢١.

(٤) يقول غادامير في كتابه «بداية الفلسفة»: «إن الموضوعة هي بداية الفلسفة الإغريقية التي تُمثِّل بداية الثقافة الغربية أيضًا، وهذه الموضوعة ليست مجرَّد موضوعة اهتمام تاريخي. إنها موضوعة تقارب المشكلات الراهنة في ثقافتنا الخاصة التي لم تجد نفسها بمواجهة تغيُّر جذري فحسب، وإنما بمواجهة اللَّايقين والافتقار إلى الثقة بالذات». انظر: بداية الفلسفة، ترجمة: علي حالم صالح، وحسن ناظم، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٢م)، ص٥.

لـم تكـن لدى هؤلاء صيغة فكريـة أو نظرية، بل كانت لا تُبرَّر إلا بوصفها صيغة من صيـغ التأويـل الجمالي للعالـم. من هنا كان هجوم نيتشـه على سـقراط وأفلاطون: «لقد رأيت في كلٍّ من سقراط وأفلاطون عرضَي انحلال، أداتَين للتفكُّك الإغريقي، إغريقيَّيـن مزيَّفَيـن ونقيضَيـن للإغريق»[٥]. وسِـر هذا الهجوم أن سـقراط هو أصل الثقافة النظرية التي تحتقر الحياة، وأفلاطون شـطر العالم إلى شـطرين من طبيعتَين مختلفتَيـن ومتفاضلتَيـن مـن حيث القيمـة. وإذ تبيَّن هـذا، فإننا جُـدراء بأن نصرف السـعي إلى إقرار منظور في النظر إلى تاريخ الفلسـفة، خاصةً لدى الفلاسـفة الذين لديهـم جـذب فلسـفي يونانـي مثـل فريدريـش نيتشـه أو مارتـن هيدغـر Martin Heidegger، فهؤلاء عندما يُقَسِّمون الفلسفة إلى المرحلة ما قبل سقراط، والمرحلة المابعد سـقراطية، ليس غرضهم إدخال تحقيب تاريخي أو قسـمة تاريخية مُتزَامنة بيـن الفلسـفات، وإنما إثبـات اختلاف رؤية مخصوصة عـن العالم عن رؤية أخرى تفارقهـا، فالماقبـل والمابعـد مقولتـان متمايزتـان فلسـفيًّا وليسـتا حركـة زمانية في التاريخ. وهذا الإقرار يقوّي مشروعية الاستناد إلى الرؤية إلى العالم بوصفها الآلة المنهجيـة التـي نطرح انطلاقًـا منها الأسـئلةَ الثقيلة والأسـئلة الاستكشـافية لطبيعة الرؤى الثّاوية خلف أنظمة هياكل العلم النظرية والعملية.

وبنـاءً علـى هـذا، فإن «كان للمـرء القدرة على فهـم المبادئ التـي تحدِّد حركة وطبيعة هذه الشـبكات الفكرية، فسـيتمكَّن من تقديم تفسـيرٍ سـببيٍّ لظهور الأفكار وتغيُّراتهـا. وبمعنـى أدق: تُعَـدُّ هـذه الشـبكات العوامـل الفاعلـة فـي المراحـل الفكرية»[٦]. فمجاز الشَّبكة هو -إذن- علامة أو عرض على النسيج الذي يؤول به الإنسـان العالـم أو يسـتلهِم هذا التأويل من مصادر أخـرى مُتعالية كما هو الأمر في القول الديني أو الضرب الفني في تمثُّل العالم.

---

(٥) فريدريش نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسـفة قرعًا بالمطرقة، ترجمة: علي مصباح، (ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠١٠م)، ص٢٥.

(٦) راندال كولينز، علم اجتماع الفلسفات: التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار، ترجمة: فريق جسور، مراجعة: خليفة الميساوي، (بيروت: جسور للترجمة والنشر، ٢٠١٩م)، ص١٥.

ثانيًا: مرافق الرؤى اليونانية إلى العالم

لا بُدَّ من صرف القول أولًا إلى اعتبار أن روح الشبكة الفكرية أو الرؤية إلى العالم هي نمط من العلاقة بين الكائن والعالم أو بين الإله والكائن؛ لأن الكائن بفعله يخلق ضربًا من التواصل التأويلي مع الموجودات، متوسّلًا في سبيل ذلك بالدين أو بالمعرفة أو بالأسطورة أو بالفن[٧]؛ لذا يمكن الإقرار بأن المعرفة بالعالم، وكذلك المخاطبة والمحادثة عن العالم، إنما تعمل لهذا السبب بوصفها الضرب الابتدائي من الكينونة في العالم من دون أن يتصور ذلك بما هو كذلك. ولكن من أجل أن بنية الكينونة هذه تظل من ناحية أنطولوجية تُطلَبُ فلا تُدرَك، رغم أنها مجرَّبة من ناحية أنطيقية بوصفها علاقة بين كائن العالم وكائن النفس[٨]. ومدلول العالم هنا أنه نمط من الكينونة أو الهيئة التي يخلقها الإنسان في الوجود، إنها نفْثٌ لروحه في التاريخ وخلق لأنماط المعنى التي لا يقدر الكائن أن يستمر في وجوده من غيرها، أمّا الموجودات المتشيّئة من أحجار وأنهار فهي ليست عالمًا إلا بقدر ما تنتظم ضمن السيرورة التأويلية الإنسانية. وأمام هذا، فما هي الرؤى إلى العالم التي نطق بها الخطاب اليوناني وعكست نمطًا من أنماط علاقته التأويلية بالوجود؟ وكيف كان لها الأثر في خلق صورة العالم الإنساني وتعيين رموزه؟

أ. مرفق الصيغة الدينية والأسطورية:

ابتدأنا بهذه الرؤية الأسطورية إلى العالم؛ لأنها تختلف عن التفكير المنطقي الذي يتخذ من نظرية المعرفة قوامًا له، فهو لا يُشاهد الموجودات تصفُّحًا لأجل الحصول على المعنى الكلي أو المنطقي على طريقة النظر العلمي، وإنما يتّخذ من الحدس ركيزته الأصلب في فهم العالم وتلوينه بالمعنى: «ويكون الحاضر المحسوس من الضخامة بحيث يتضاءل أمامه كلُّ ما سواه، فيبدو للشخص الذي

---

(٧) انظر الملف الذي خصصته مجلة عالم الفكر لموضوع رؤى العالم، المجلّد ٤٠، العدد ٣، مارس ٢٠١٢م.

(٨) مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠١٣م)، ص١٣٨.

خضع إدراكه لسحر هذا الموقف الأسطوري-الديني وكأن العالم بأسره قد أُعدم من الوجود... وهذا الحصر لجميع القوى في نقطة واحدة هو الشَّرط اللازم للتفكير الأسطوري برُمَّته والصياغة الأسطورية برُمَّتها»[٩]. ومن سمات المنحى الأسطوري اللجوء في اللغة إلى عوالم الشعر والترميز وليس القانون أو الاختزال المفهومي، وكأن الوجود في أصله قد ابتدأ يكتب حروفه شعرًا وليس نثرًا، وتؤكِّد هذا الإقرار المقالةُ الفيلولوجية من أنه «في مسعى علم اللغة الحديث لإيضاح أصل اللغة، رجع مرارًا إلى قول هامان بأن الشعر هو اللغة الأُم للإنسانية؛ وقد أكَّد باحثو علم اللغة على حقيقة أن الكلام لا يجد جذوره في الجانب النثري من الحياة، بل في الجانب الشِّعري منها»[١٠]. وأمام هذه الإشارة الأوَّليَّة في القول على الرؤية الأسطورية، فإن مُؤرخي الفلسفة يُعدونها الحقبة الفلسفية السابقة على حقبة الرؤية الطبيعية أو المادية إلى العالم، إنها طافحة بالسر الروائي الشفوي والقَصَص الأسطوري وإضفاء القداسة على الحوادث والشخصيات التي تدور في مدوناتها، وتُعد القصيدتان الملحميتان التأسيسيتان للثقافة اليونانية -الإلياذة والأوديسة[١١] لهوميروس- الشاهدَ الأمثل على البنية التكوينية الأسطورية للثقافة اليونانية، وهنا «عند الفجر المضيء للتراث الأدبي الغربي، التُقِطَت الحساسية الأسطورية البدائية، حيث كانت أحداث الوجود الإنساني تُرى وثيقة الارتباط بالملكوت الأبدي للآلهة ومعتنية به. فالرؤية الإغريقية القديمة كانت تعكس نوعًا من الوحدة الحقيقية بين الإدراك الحسي المباشر والمعنى الأزلي، بين الظرف الخاص والدراما الكونية، بين نشاط الإنسان ودفع السماء»[١٢]. ولقد أُضيف إلى هذه الصور الأسطورية ذات الشكل الأدبي صورةٌ أخرى تحكي سُبل استكشاف

---

(٩) أرنسيت كاسرر، اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ٢٠٠٩م)، ص٦٨-٦٩.

(١٠) المرجع نفسه، ص٧١.

(١١) انظر: الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية (١): الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣م).

(١٢) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جكتر، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١٠م)، ص٤٠.

أعماق الإنسان ومصيره، وقد كافح عن هذا مؤلفو التراجيديات (المآسي) الإغريقية الكبار: آسخيلوس، وسوفوكليس، ويوربيدوس. فعلى مسرح المهرجانات الدينية الديونيسية في أثينا، كان الإحساس الإغريقي الصارخ بما هو بطولي موزونًا، وفي علاقة عضوية مع وعي لا يقل حدَّة بالألم والموت والقدر، ويعبِّر عن نفسه في سياق الدراما الأسطورية. وتمامًا كما كان هوميروس يُعد معلم اليونان وأستاذها، كان مؤلفو التراجيديات معبِّرين أيضًا عن روح الثقافة العميقة ومشكِّلين لطابعها الأخلاقي من خلال العروض المسرحية، كما عبر الأعياد الدينية الجماعية، بوصفها أحداثًا فنيَّة(١٣).

لقد كانت هذه الرؤية في فهم العالم محلَّ إعجابٍ وثناءٍ واستثمارٍ من الفلاسفة المعاصرين، ونعني بهم هنا: فريدريش نيتشه الذي عمل على بعث الحياة في التراجيديا اليونانية، واستعادت معه الرموز الأسطورية دورها، حيث أوكل لها مهمَّة إصلاح الثقافة التي فَقَدت الفن بعد أن هيمنت عليها الثقافة العقلانية، وتُسمَّى هذه المرحلة من نشاطه الفلسفي بـ«مرحلة ميتافيزيقا الفنان» أو التفسير الجمالي للعالم، وهو تفسير يتخذ من الأسلوب الفني بُرَاقًا له، يركب عليه كي يخاطب الناس قائلًا: «أجل، هيا معي أيها الأعزاء لندخل معًا رحاب الإيمان بالحياة الديونيسية وبعث التراجيديا ثانية. لقد ولَّى عهد الثقافة السقراطية... افخروا بأنكم أصحاب التراجيديا؛ لأنها المخلِّص لكم. إن عليكم أن تنضموا إلى مواكب ديونس المتواصلة من الهند حتى بلاد اليونان! واستعدوا لخوض معركة فاصلة، لكن عليكم أن تؤمنوا بمعجزات الرب!»(١٤).

لنقل -إذن- إن الشبكة الأسطورية في تأويل العالم ليست خطًّا زمنيًّا انقضى أو ولَّى مع توسُّع العقلانية، وإنما أصبح يُغذِّي نمطًا من أنماط العقلانية في مجالات حديثة جدًّا، فإذا كان المعاصرون اعتقدوا أنهم بلغوا قوة النشاط العقلاني: «فإن الأديان ما تزال قائمة، فقد انتشرت الأسطورة المذهلة الخاصة بالدولة الوطنية في

---

(١٣) المرجع نفسه، ص٤٢.

(١٤) فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة: شاهر حسن عبيد، (سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٨م)، ص٢٢٨.

القرنَيْن التاسع عشر والعشرين، واستمر المجال الأسطوري/ السحري في البنية النفسية العميقة للأفراد وفي الاعتقاد في الأرواح والأشباح، وما تزال الافتتانات إلى حدٍّ ما قائمة؛ كما انتشرت أشكال جديدة من الميثولوجيا عبر الأفلام ونجوم السينما»[١٥].

وإذ عُرف هذا، فإن اللازمة الاستنتاجية تجعلنا نصرف سعينا إلى القول بأن نظام الاعتقاد الديني ورسوم المخيّلة مضمونًا وشكلًا، هما خلف إنشاء هذا الطراز من التأويل الفني والديني للعالم، وإن تداخل الديني والفني مرده إلى أن كليهما أثرٌ من آثار الروح في العالم، فالدين يعبّر عن الحقيقة رمزيًا، بينما يعبّر عنها الفن حسيًّا كما حلّل ذلك هيجل. ولذا، فإن الشعراء الثلاثة: أورفي وهوميرس وهزيود، وقصائدهم تماثل النصوص المقدّسة في خطابها اللغوي ورمزيتها وحيويتها الطافحة بالدور في الوجود، فهي مصدر من مصادر شحن الإرادة بالفعالية والقوة وإرادة الانتصار، خاصةً أن السمة السائدة في البيئة اليونانية آنذاك أنها كانت بيئة صراعية ومعقّدة.

ب. مرفق الصيغة الطبيعية والتعليل الكلي:

ضمن هذا المرفق من مرافق الرؤى اليونانية إلى العالم، هدأ دويّ الأساطير وجرى التحكُّم في المخيّلة بواسطة جهد التفسير العقلي للظواهر، وأصبح الهاجس هو كيف نفسر الطبيعة وظواهرها انطلاقًا من مبدأ الطبيعة ذاتها، وليس انطلاقًا من الآلهة المتوهمة أو الأساطير المنسوجة: «إن بنية الكون الهندسية تمنحه تنظيمًا من النمط المتناقض مع التنظيم الذي تُضْفيه عليه المعتقدات الخرافية. ولم يعُد أي عنصر أو جزء من العالم يجد نفسه متميّزًا على حساب العناصر أو الأجزاء الأخرى، ولم تعُد أي قوة فيزيائية في الوضع المهيمن للمَلِكِ الذي يمارس سلطته على كل شيء»[١٦]. وبالإشارة إلى هذا التحوُّل في التفكير ضمن معهود التواريخ الفلسفية،

---

(١٥) إدغار موران، المنهج: إنسانية الإنسانية (الهوية الإنسانية)، ترجمة: يوسف تيبس، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٩م)، ص٤٣.

(١٦) جون بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة: سليم حداد، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م)، ص١٠٩.

فقد تمّ ترسيم بداية الفلسفة، فهي فلسفة لأنها لا ترى في العالم عِللًا مفارقة أو صراعات في الرؤية، وإنما تردُّ الجزئيات الكثيرة إلى مبدأ واحد في التفسير، فردُّ الكثرة إلى الوحدة مَلْمحٌ من ملامح تشكُّل الفكر الفلسفي، وكأن التعليل المادي الأُحادي هو روح التفلسف. لقد أصبحت مقولات التفكير هي الماء أو الهواء أو النار، ولم تعُد أشعار هوميروس أو هزيود مصادر يُعول عليها في معرفة العالم: «ومع مرور الزمن، كانت هذه المواد الرئيسة -أي الماء والهواء والنار- ستكفّ عن كونها متوفِّرة على نعمة الألوهية أو العقل، وستغدو بدلًا من ذلك مفهومةً على أنها كيانات مادية خالصة تتحرك ميكانيكيًّا بفعل المصادفة أو الضرورة العمياء، غير أن تجريبية طبيعية بدئية كانت قد ولدت، ومع تزايد عقل الإنسان قوةً زاد النفوذ السيادي لقدماء الآلهة ضعفًا»[١٧].

إن جمهرة الفلاسفة الذين فكّروا ضمن هذا النظام المعرفي الذي يرتكز على المادة بوصفها مقولة تفسيرية، لم يتحرَّروا بصورة نهائية من الدلالات الحدْسِية، ويخبرنا نيتشه هنا عن الطابع الحدْسِي الذي ميَّز هذه النمطية من التفكير، فطاليس مثلًا المشهور برد أصل العالم إلى الماء، لم يقُلْ ما قال إلا لكي يتقاسم ما رآه مع الآخرين: «ويتعلّق الأمر في الحقيقة بانتقال مجازي إلى دائرة ولغة مخالفتين، وهو انتقال لا يمكننا بتاتًا أن نعول عليه، وهكذا يكون طاليس قد رأى وحدة الوجود، ولكنّه حين أراد التعبير عنها تحدَّث عن الماء»[١٨]. فالأصل -إذن- في رد الكثرة إلى الماء هو الإيمان بوحدة الوجود، وهي كما يبدو وحدة وجود مادية ظاهرة، متلاحمة مع اللوغوس أو العقل، فلا عقل بلا طبيعة، ولا طبيعة بلا إدراك عقلي، ويسري هذا الوصف الخاص بالالتقاط الحسي والحدْسِي لأصل العالم لدى كلٌّ من أناكسماندر وهيرقليطس، فقد أبصر الأول «في تعدُّد المخلوقات كمًّا من الآثام التي يجب التكفير عنها. ومن ثَمَّ، فسيكون أوَّل إغريقي وضع يده بجرأة على عقدة

---

(١٧) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، مرجع سابق، ص٤٤.

(١٨) فريدريش نيتشه، الفلسفة في العصر التراجيدي عند الإغريق، ترجمة: محمد الناجي، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٩م)، ص٢٦.

المسألة الأخلاقية شديدة التعقيد»[19]، بينما سار الثاني -أي هيرقليطس- إلى مسح هذا التأويل، ولم يُبصر أيّة آثام في حركة الوجود، إنما أبصر العدالة الوحيدة أو براءة الصيرورة: «العالم لعبة زيوس، أو بعبارة فيزيائية، لعبة النار مع نفسها، بهذا المعنى وحده يكون الواحد متعددًا في نفس الوقت»[20]. إن مقصود نيتشه بهذه القراءة أن الحدْسَ والرؤية الجمالية إلى العالم هو السمة التي ميّزت جمهورية العباقرة هؤلاء (طاليس، أنكسيمانس، أنكسماندريس، هيرقليطس...)، أما إسكانهم ضمن الحركة العلمية والتفسير العقلي لأصل العالم، فهي لا تعكس المدلول الحقيقي لكلمة الحكيم التي تعني الإنسان جيد الذوق sisyphos (المتذوق)، وما شاهده نيتشه من تشابه بين هؤلاء هو القول بوحدة الوجود، انطلاقًا من مبدأ تفسيري واحد: الماء أصل العالم (طاليس)، الصيرورة آثمة وهي تُكفر عن الآثام (أنكسيماندر)، براءة الصيرورة وعدالة الصراع (هيرقليطس).

يتضح لنا -إذن- أن الانتقال التدريجي من مرفق الدين والخيال إلى مرفق الطبيعة (الفيزيس) واللوغوس (العقل)، هو حركة النظر الإنساني من عوالم المعنى إلى عوالم الطبيعة، ومن الشعر إلى النثر، ومن القداسة إلى الدليل، ومن رسوم المخيّلة إلى التعليل الطبيعي، مع امتداد ظلال الأسطورة والدين ضمن هذا النسق التفسيري نفسه، وبيان ذلك هو الإرجاع إلى مبدأ واحد أو عنصر واحد في التفسير، وهذا في مدلوله الأعمق استمرار للألوهية لكن بألفاظ وصور أخرى.

ج. مرفق العقل العملي والفضيلة الأخلاقية:

بعد أن سادت النظرية الميكانيكية إلى أصل العالم، وتعدّدت العناصر التي تفسره، جاءت الرؤية الثالثة من رؤى العالم اليونانية، إلا أن عالمها ليس هو الطبيعة أو مكوناتها أو عوالم المعنى والرمز، وإنما الإنسان والمطالب العملية التي تكتنفه في مجرى حياته، والأدوات التي يستعين بها لأجل تحقيق النجاح. وضمن هذه المرحلة، يعلو الخطاب السوفسطائي برؤيته النسبية وغاياته العملية، ومن أوّل

(19) المرجع نفسه، ص29.

(20) المرجع نفسه، ص38.

الآليات التي استند إليها السفسطائيون هي آلية هدم الأحكام الدينية المسبقة، وتعليق الأحكام بشأن وجودها من عدمه؛ لأن مطالبهم عملية وليست نظرية، وقاموا بمهاجمة الأساطير التي كانت لها المنقَبة العليّة والمنزلة الرفيعة ضمن الحقبة الأولى، حيث نظروا إليها على أنها حكايات مجازية لا حقائق واقعية.

وبالفعل أسهم السفسطائيون -وهم معلمو الفكر والمناقشة- في بناء عقل سياسي واجتماعي. وإذ وضعوا تقنيات الخطابة، فقد أسهموا في بناء العقل بوصفه مَلَكة اجتماعية تؤثر في الناس[٢١]. وقد أرْسوا بهذا المنحى في التفكير مراكزَ جديدة للخطاب الفلسفي هي: الذات الإنسانية محور التفكير، والمدينة والحياة المشتركة هما مسكنه. وعيّنوا فضائل أخرى للإنسان منها: الملكة اللغوية البلاغية، وعَيْنُ العقل الحديدة (النافذة)، وتمجيد الفردانية، ونَسْبنة (من النسبية) وتزمين (من الزمن) الأنظمة الثقافية والأخلاقية، وبسبب هذه القرارات الفلسفية الحاسمة: «أصبحت مكانة الإنسان أعظم من أيِّ وقت مضى. بات متزايد الحرية وتقرير المصير واعيًا لعالم أوسع يضمُّ ثقافات ومعتقدات، إضافة إلى ثقافته وعقيدته هو، مدركًا لنسبية القيم والعادات الإنسانية ومرونتها، منتبهًا لدوره الخاص في إيجاد واقعه»[٢٢].

إلى جانب هذه الرؤية التي تنزع نحو الحركة والنجاح، والمرتكزة على النسبية والمنظورية والفردية، كانت هناك بالمقابل رؤية أخرى تترافق مع الرؤية السوفسطائية في توجيه الفكر نحو الإنسان، لكنها تفارقها في طبيعة هذا الإنسان وفي طبيعة النظام الأخلاقي المرغوب. وقد كان سقراط رائدَ هذا المنحى في التفلسُف، خاصةً أن جهوده كانت في رهاناتها الخفيَّة إصلاحًا للاعوجاج الذي أصاب الفلسفة اليونانية في «وسط انهيار مُثل الحقيقة والأخلاقيات من جرَّاء السوفسطائيين، [فقُدِّر] عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى وإدراج السوية في الحياة الثقافية المفكَّكة في ذلك العصر»[٢٣].

---

(٢١) جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص٤٧.

(٢٢) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، مرجع سابق، ص٥٦.

(٢٣) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، ص٩٠.

وفضلًا عن هذا الجهاد الفلسفي السقراطي ضد انحرافات التفكير السوفسطائي وانعكاسات ذلك على نظرية المعرفة ونظرية الفضيلة، فإن من مسوغات حركته الفلسفية أيضًا ذلك التعارض المُشاهَد بين الفيزيائيين الأوائل في تنقيبهم عن مبدأ العلة الكافية -بلغة شوبنهاور- التي تفسر تركيبة العالم؛ ذلك لأنهم بدلًا من أن يحلُّوا التماسك والانسجام التفسيري والوحدة النَّسَقية، تراهم أحلُّوا التشويش والاضطراب، ولسان حال سقراط يقرِّر أن تفسيرات تلك النظريات التي تقوم على التعليل المادي وحده للكون، تغفل عن الذكاء الهادف في العالم، وقد بدت له ناقصة، ورأى أن مثل هذه النظريات لم تكن متماسكة مفهوميًّا ولا مُجدية أخلاقيًّا. مما دفعه إلى التحوُّل عن الفيزياء وعلم الكون (الكوزمولوجيا) إلى الأخلاق والمنطق، كيف يجب على المرء أن يعيش؟ وكيف يتعيَّنُ عليه أن يفكِّر بوضوح؟ وكيف يجب أن يعيش؟ وأصبح هاجسه الطاغي، وكما كان شيشرون سيعلن بعد قرون، فإن سقراط «قد أنزل الفلسفة من السماوات وغرسها في مدن البشر وبيوتهم»[٢٤].

يمكننا -إذن- صرف القول إلى أن خصوم سقراط الذين ناظرهم هم الفيزيائيون الأوائل الذين لم تنسجم نظرياتهم التفسيرية، وكذا النزعة السوفسطائية في التفكير. إن سقراط «يُنَحِّي جانبًا جميع المشكلات مثل المشكلة المتعلِّقة بأصل العالم أو طبيعة الحقيقة المطلقة... إنه يندِّد صراحةً بمثل هذه التأملات، ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الأخلاقية، معرفة الإنسان. لقد اعتقد أن الرياضة والفيزياء والفلك ليست أشكالًا ذات قيمة للمعرفة. ولقد قال إنه لن يتعوَّد أن يتجوَّل خارج المدينة؛ لأنه لا يوجد شيء يمكن أن يتعلَّمه من الحقول والأشجار»[٢٥]. وبعد هذا الإقرار النقدي يبني سقراط معماره المنهجي، الذي يتأسس على الاستقراء الكلي والتعريف، فروح العقل عنده هي تكوين المفاهيم، وكأن تصميم عقولنا يقودُنا إلى تكوين المفاهيم. والمفاهيم ذات وجود موضوعي

---

(٢٤) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، مرجع سابق، ص٥٩.

(٢٥) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص٩٩.

ومستقل عن الذات التي تدرك إدراكًا حسيًا ذاتيًا، وفي الآن نفسه تلتقط وتحوز وتتملك طبيعة الأشياء، ولم يكن الغرض من التعاليم السقراطية هو المعرفة الخالصة أو المنطق المجرد، بل الحياة العملية والأخذ بالعقل العملي إلى رتبة الفضيلة.

ولذا، فإن المحرك الخفي لمنهج الاستقراء الكلي والتعريف السقراطيين هو الأخلاق، وتربية الذائقة الفلسفية على الوعي بكلية المفاهيم (الخير، العدالة، الفضيلة، الحصافة...) إنما يكون سدًّا حصينًا أمام السوفسطائي الذي يروم الدفاع عن معقولية الإدراك الحسي الذاتي وعن منظورية الفضيلة الأخلاقية. وإذا كان السوفسطائي ينشر التعليم ويُعلِّم البلاغة جامعًا للثروة، فإن سقراط عاش رسالته الفلسفية متحررًا من الطمع مما في أيدي الناس، ناشرًا للفلسفة التي هي روح الفضيلة بين الشباب، ومسلطًا النور دومًا على المعاني الكلية المبثوثة في رَوْع كل إنسان، وداعيًا إلى التيقُّظ من الغفلة الإدراكية التي يعيش أغلب الناس فيها وهم لا يشعرون.

إننا أمام رؤية إلى العالم لا تُحيل إلى الدلالات المتعالية، أو التفكرات المنفصلة عن الفضيلة، وإنما هي رؤية ترفع التقطيب بين النظر والعمل، وبين المعرفة والفضيلة، والآكد أنها تجعل من المعرفة النورَ الهادي إلى الفضيلة. وبهذا يمكن أن نسمي هذا النمط من التفلسف بالرؤية الأخلاقية إلى العالم. وبدورها، فقد عرفت هذه الرؤية صياغتها النسقية المُثلى مع التلميذ **أفلاطون**، خاصةً أن أفلاطون قد شاهد فساد واستبداد النظام السياسي الذي حكم على سقراط بالموت من غير مسوغات قانونية وجيهة، وشاهد الهدم المنهجي الذي مارسه السفسطائيون للمُثُل الأخلاقية، فكان منطلقه في تكوين فلسفته هو الأخذ بالجدل السقراطي من مكانته التعليمية التوجيهية التوليدية، إلى دور أنطولوجي مشتبك مع حركة الجدل الصاعد والنازل، كما أنَّه بنى على نظرية المفاهيم التي طوَّرها سقراط، والتي شكَّلت ثورة في الفلسفة «وعلى تطوُّرها -أي نظرية المفاهيم- تأسَّست فلسفة أفلاطون بكاملها، ومن خلال أفلاطون تأسَّست فلسفة

أرسطو، وفي الحقيقة كل المثالية التالية. والتأثير المباشر لهذه النظرية -على أيّة حال- هو تدمير تعاليم السوفسطائين»[٢٦].

ولبيان هذا الاقتران المنهجي بين سقراط وأفلاطون، يلزمنا الرجوع إلى محاورة من المحاورات، ولتكن محاورة مينون أو في الفضيلة؛ لأننا نستخرج منها الآليّات التي شغَّلها سقراط في شغفه وافتتانه بماهيات الأشياء وزهده في الجزئيات، فسقراط -كما يتبدَّى لنا في المشهد الحواري بينه وبين مينون- يوظِّف آلية المماثلة في بحثه عن الفضيلة كمفهوم، معترضًا على مينون عندما أجاب عن سؤال ما هي الفضيلة بإجابات مجزَّأة كالنظر إليها على أنها القدرة على إدارة شؤون الدولة، أو الإتيان بالضرر للأعداء أو قيام المرأة بواجبها في حسن إدارة منزلها... بحيث إن إيضاح ماهية الفضيلة ليس مدعاة للحيرة؛ لأن هناك فضيلة لكل منا بإزاء كل عمل من الأعمال، وبحسب كل نوع من أنواع النشاط وكل عُمْر. واعتراض سقراط على مينون كان بما يأتي:

سقراط: ما أعظم الحظ الذي يقع عليَّ يا مينون: فقد كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذ بي أمام خليَّة من الفضائل تسكن عندك... ولكن يا مينون، إذا أنا سألتك، حتى تتابع ذلك التشبيه، تشبيه خلية النحل، إذا أنا سألتك عن الجوهر الذي يكوِّن طبيعة النحلة، وقلت لي إن هناك منها الكثير ومن كل نوع، فماذا أنت قائل إذا أنا سألتك: ولكن هل تقول إن النحل كثيرٌ ومن كل نوع ومختلف، أم على العكس من ذلك لا يختلف بعضه عن بعض من حيث هو نحل؟

مينون: هاهو ما سأجيب به، إن أفراد النحل لا تختلف بعضها عن بعض من حيث هي نحل.

سقراط: ولكن الحال هو نفسه بخصوص الفضائل: فمهما يكن من كثرتها ومن تنوُّعها، إلا أنها تمتلك جميعًا صورة معيَّنة واحدة بما هي تصير فضائل، وهي التي

---

(٢٦) المرجع السابق، ص١٠٣. وقيل أيضًا عن فلسفة أفلاطون: «جلُّ الفلسفة الغربية ليست سوى حواشٍ على نصوص أفلاطون».

Mel THOMPSON. **S'initier a' la philosophie, les grands sujet et les penseurs d'hier er d'aujourd'hui**, Paris, larousse, 2014, P 19.

لا بدَّ أن يضع عينه عليها ذلك الشخص الذي سيجيب إجابة صحيحة عن السؤال الذي أُلقي عليه حتى يوضح ما هي حقيقة الفضيلة(٢٧).

نحن -إذن- إزاء تركيب وبناء يمكن رصد مكوِّناته، أي النظرية الأفلاطونية، في:

- المعرفة موجودة (سقراط).
- لكن كيف تكون مُمكنة؟ يكون ذلك بفضل الوجود المسبق للنفس والتذكُّر (العلم هو التذكُّر) والتعامل مع الموجودات الحقيقية، أما الجسد والحواس فهي بمثابة حُجُب مايا(٢٨).

ونحن هنا ربطنا بين سقراط وأفلاطون لتماثلهما في طبيعة الرؤية إلى العالم، أي الرؤية الأخلاقية التي ترى في الحواس واتباع الشهوات المنبع الأصلي للخطأ في المعرفة. ولذا فقد أخذ أفلاطون بهذا المنظور إلى أقصى غاياته، بأن رسم دورًا للفلسفة كما لو أنها أداة تطهير النفس من علائقها الحسية، والإبصار في المفاهيم المجردة والمُثل الثابتة موطن الحقائق الأزلية المحجوبة عن الإنسان في الوجود الحسي الأوَّل. وبناءً على هذه المقدمة، يرسم أفلاطون دورًا للتربية لا ينحصر في التعليم العلماني ولا حتى في تقوية العقل العملي بالفضيلة، وإنما يكون للتعليم أيضًا عشق أبديّ للمُثل، وتكون المُثل هي العلامات التي يهتدي بها الإنسان نحو المطلق، وبهذا حرَّر أفلاطون التربية من آفتين: **آفة النزعة السوفسطائية** التي جعلت من التربية وسيلة لاستمالة الناس وتكسُّب الأرباح. **وآفة النزعة الروحية الخالصة** التي انحصرت التربية عندها في تقوية دائرة الروحي.

وإذ يؤكد أفلاطون على أهمية تربية الفيلسوف كي يكون خليقًا بالتدبير السياسي للمجتمع من جهة، وفي الآن نفسه ربطه المتلقي بالمُثل الخالدة على حساب

---

(٢٧) .أفلاطون، في الفضيلة (محاورة مينون)، ترجمة: عزت قرني،)مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م)، ص٧٦-٧٧.

(٢٨) .نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة: أحمد الجوة، ومحمد الجوة، (صفاقص: دار البيروني للنشر والتوزيع، د.ت)، ص٧٠.

الظواهر، وتفضيل العقل والروح على المادي، والحياة الروحية فيما بعد الموت على الحياة المادية الحاضرة، فإنه يكون قد استطاع أن يُنشئ نموذجًا تربويًا فريدًا يكون الفيلسوف فيه هو نجم المجتمع والعلامة التي يهتدي بها الناس نحو الحق والخير والجمال.

ثالثًا: منزلة الإنسان بين الأسطورة والطبيعة والفضيلة

تبيَّن لنا -إذن- الشكل التعدُّدي لمرافق الرؤى إلى العالم في الثقافة اليونانية. والفلسفة تبعًا لهذا الإجراء المنهجي، أصبحت تُكاشف السمات الكلية بوصفها المرتكزات المتينة التي تغذي أقسام الفلسفة الأخرى، وتُلقي عليها الألوان التي تتميز بها عن غيرها من الرؤى، والناظر في هذه الرؤى الثلاث التي أوردنا (المعنى والطبيعة والإنسان) يتفطَّن إلى أنها تعكس مكونات أو طبيعية تكوينية لبنية الإنسان الأصلية، بما ينتج عن هذا الإقرار معاندة الرؤى الاختزالية التي تُبصر في الإنسانية إما وعيًا روحيًّا خالصًا (الرؤية الأسطورية) أو عقلانية طبيعية كافية (فلسفة الطبيعة) أو مطالب أخلاقية فاضلة (العقل العملي). إن الإنسان هو هذه جميعًا في تركيبة تبادلية مترابطة ومتكاملة، فالقَصَصُ الأسطوري هو علامة على أن في الإنسان مَلَكة التحليق بالأجنحة وإرادة القوة والبحث عن منابع لشحن الفعالية بطريقة شعرية، لنقل إذن: «إن الأساطير في المجتمعات القديمة التي تحيا ميثولوجيتها، تظهر لنا بمثابة الدعامات للفعل الإنساني والعوامل المنظمة للوجود الجماعي»[٢٩]، ويسمي إدغار موران هذا الوعي بـ«الحالة الجمالية»، ويعني بها «حالة ثانية من الابتهاج والرضا والانفعال والمتعة والسعادة... إنه انفعال وشعور بالجمال وبالإعجاب وبالحقيقة، فإذا بلغ الذروة كان شعورًا بالسمو... [وبحسبه] تقوم الجمالية والمتخيَّل بفعل مشترك: تُغذِّي الجمالية الخيال، وتُغذَّى جزئيًّا من قِبَل الخيال (الملاحم، الروايات، الأشعار، المنحوتات)»[٣٠].

---

(٢٩) .ميشلان ميسلان، علم الأديان: محاولة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، (أبو ظبي، المغرب: كلمة، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م)، ص١٧٦.

(٣٠) إدغار موران، إنسانية الإنسانية (الهوية الإنسانية)، مرجع سابق، ص١٤٨.

أما صيغة الرؤية الطبيعية/ العقلانية إلى العالم، فهي إفصاح عن جزء من أجزاء الإنسان البادية، وهو الكتابة النثرية والحساب والتعليل الحسي للظواهر ولفت النظر إلى الجسد والطبيعة، وإذا كانت الصيغة الأسطورية ترى أن الإنسان يسكن في العالم شعرًا وخيالًا، فإن الصيغة الطبيعية ترى أنه يسكنه كما يظهر في ماديته ويتعقَّلُه بأدوات إدراكه الحسيَّة: «العالم المؤلَّف من كل الأشياء، هو عالم واحد، يَسْري بين هذه الأشياء إله واحد، ماهية واحدة، قانون واحد، وعقل مشترك بين كل الكائنات الحيَّة العاقلة، وحقيقة واحدة»(٣١). وهذه الأحادية تُعبر عن اطِّراح نسقين متداخلين: **النسق العقلاني والنسق الطبيعي**، وحَّدت بينهما الرؤية الفيزيائية لدى الطبيعيين الأوائل. يبدو لنا -إذن- أن الإنسان العاقل/ الطبيعي قد تخارج وعيه من الوعي الذاتي الخاص إلى الوعي الخارجي في الطبيعية، ونتج عن هذا التخارج لفت النظر إلى أهمية وقيمة الوجود الفيزيائي المحسوس، الذي أصبح هو نِطَاقه المركزي ونموذجه التفسيري في بناء العلاقة بين الكائن والوجود.

وإذ عَرَفْنا هاتين السمتَيْن الخاصتَيْن بكلٍّ من الأسطورة والطبيعة/ اللوغوس وتحقَّق غرضنا، فإننا نمضي إلى بسط منزلة الإنسان ضمن نسق العقل العملي أو التخليق بالفضيلة، فمنزلة الإنسان هنا أصبحت محورَ الدائرة ومركزَ المحيط، الإنسان مفهومًا بالمعنى الأخلاقي، خاصةً لدى سقراط وأفلاطون، فليست الطبيعة هي المركز، ولا رسوم المخيِّلة التي تتعدَّى الواقع وتخترق التاريخ، بل هذه مجتمعة إن هي إلا أدوات لأجل بناء الإنسان بناءً أخلاقيًا روحيًا، والأخذ بيده نحو الخير، بناءً يتجاوز مطالب الجسد ويُصيِّر رغباته وشهواته مُسخَّرة أمام موجبات العقل والقيمة العُليا للخير. لذا، فإن مقولة الخير هي المقولة التي تستقطب وتسوِّغ الفعل البشري في الواقع. ومن ثَمَّ، فإن «المسألة الأخلاقية لا تُطرح من دون وجود إنسان يعرف ويرغب ويتأثر، كلما توجَّه التفكير الأخلاقي بصفته فلسفة عملية نحو الفعل البشري والممارسة، كان علينا أن نعتبر فكرة الخير المفهوم المفتاح للفلسفة الأخلاقية، فهي تحفظ الصلة بين التحفيز وبين

---

(٣١) انظر: جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوربي، مرجع سابق، ص٢٢.

الأخلاقية، وتجعل من الممكن أن نتصور هذه الأخيرة على أنها شكل من أشكال المرغوب فيه»[٣٢].

إن منزلة الإنسان الأصيلة تتعيَّن تبعًا لعلاقة الكائن بالخير، فكلما توجَّه ببصره وعمله نحو الخير وجاهد نفسه وزكَّاها، كان خليقًا بالإنسانية التي وُجِد لأجلها، وكأن إنسانية الإنسان هنا تحقق بقدر ما يتحقق بالخيرية، فإن هو قام بالفعل تبعًا لموجبات الخير، فقد استكمل الإنسانية، وإن هو انسلخ عن الخيرية، فإن إنسانيته تُعَدُّ ناقصة بالإضافة إلى الصورة الأكمل التي رسمتها الخُطاطة الأفلاطونية.

جليٌّ -إذن- المنزلة الرفيعة والشأن الجليل للإنسان عندما يتحقق بالفضيلة لدى كلٍّ من سقراط وأفلاطون، فإذا كانت الفضيلة قد انحصرت عند سقراط في الوجود الإنساني الأولي، فإن أفلاطون قد ربطها بالوجود الأزلي وبدروب الفعل التربوي السياسي، لأجل تحرير الممارسة الأخلاقية من المطالب الظرفية والرهانات المصلحية الحيوية، ونظرًا لهذا الإقرار استطاعت مقولة الخير الأفلاطونية أن تَصمُد أمام الانتقادات في تاريخ الفلسفة، وأن ترسم حقبة زمنية وفلسفية طويلة، وأن تؤثِّر في أنظمة الثقافات الأخرى مثل الثقافة الإسلامية، التي استثمرت الموروث اليوناني -خاصة الأفلاطوني- لأجل إنارة الدروب نحو العمل الصالح، فكان تمجيد المقالات الأفلاطونية جليًا مثل: المعرفة تذكُّر، العقل أسمى من الحِس، العلوم توجد مركوزة في النفس، الانسلاخ عن الشهواتِ وإماطة الأهواء هو الطريق نحو الخير، وفي هذا المنحى الاستثماري لأفلاطون يقول أبو الحسن العامري: «إن النفس لها طلب والبدن بمنزلة المطيّة، وقائدها نحو الخير رفيع الهمّة، وعملها الإمعان بالعزم الصحيح نحو الغايات، وآفتها استدبارها الجهة من أجل التلوُّن في الهمّة، وسبب آفاتها الميل إلى الراحة واللذّة، ونجاحها هو استخلاص الجوهر من شوائب الكُدرة، وفضيلتها أن توافق العقل والحكمة وتخالف الهوى والشهوة، وشَينها أن تصدأ بالسهو والغفلة فلا تميِّز بين الخمول والرفعة، ومُفتَتح عملها جمع الهمّة على تقوية العزيمة، وغاية كمالها أن تطَّلع على

---

(٣٢) مونيك كانتو سبيربير، روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص٢٠.

الخير بعين البصيرة، وتمام غرضها الفوز بالسعادة في الدنيا والآخرة»[٣٣].

مما تقدَّم يتَّضح أن الموروث الفلسفي اليوناني قد دارت رؤاه حول العالم على ثلاثة مرافق:

أحدها: مرفق الرؤية الدينية والأسطورية، التي بكَّرت بها الثقافة اليونانية في سياق حاجة الإنسان إلى ملء العالم بالمعنى وإمداده بمصادر روحيَّة لشحن الفعالية وإرادة القوة. وهذه الرؤية سوَّغت الفعل وملأت الفراغ الأنطولوجي بالدلالات المعنوية.

والثانية: مرفق الرؤية الطبيعية، وهنا انزاح التفكير من القول بالدين والأسطورة إلى القول باللوغوس والطبيعية (الفيزيس)، وأصبحت لُحمة تفسيرية وقانونًا واحدًا يسري على الممالك كلها (مملكة التأليه، مملكة الطبيعة، مملكة الإنسان).

والثالثة: مرفق الفلسفة العملية ومطالب الفضيلة الأخلاقية، وهنا استعاد الإنسان دوره بعد أن سكن الأسطورة واندهش من البنية التكوينية للطبيعة، لكن هناك المنحى السوفسطائي الذي تمحور نشاطه الفلسفي حول المنفعة والعقلانية الإجرائية، والمنحى السقراطي الأفلاطوني الذي تمحور حول أن المعرفة في روحها طريق نحو الفضيلة، وأن الخير هو أسمى القيم الإنسانية. وقد ظهرت تبعًا لكل رؤية من الرؤى صورةٌ للإنسان مخصوصة، تتلاءم والمقولة التفسيرية المركزية، وقد خلصنا إلى أن هذه الرؤى الثلاث تعكس عناصر في البنية التكوينية الإنسانية: نزوعه نحو الخيال واندهاشة من الطبيعة ورغبته في الفضيلة.

في خاتمة هذه الضَّميمة حول الرؤى اليونانية إلى العالم، ومنزلة الإنسان في متونها، فإن أهم الاستنتاجات التي نتطارحها في هذه الخاتمة هي كالتالي:

حتمية الرؤية إلى العالم في علاقة الكائن بالوجود، وحتمية تعدُّد الألوان والإمكانات التأويلية، فالكائن إن لم يَنْهل رؤيته إلى العالم من المرفق الديني، فإن مخيلته ستدفع به إلى رسم معانٍ حول الوجود، وحول الإنسان وحول الطبيعة، كي

---

(٣٣) أبو الحسن العامري، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية (شذرات في الفلسفة الخلقية)، دراسة ونصوص، مرجع سابق، ص٥٠٥.

ينـي الشـبكة الإدراكيـة، والغرض من هذا التلوين للعالـم بالمعنى هو دفع الخوف النفسـي مـن ظلام الفـراغ الوجودي، وجلـب الأمن الأنطولوجي والنفسـي، وبهذا يرتفع الإنسان من الانحصار في وجوده الطبيعي، إلى يفاع الوجود الإنساني الغني بالمعنى والقيمة.

لـم تكن هـذه الرؤى إلـى العالم بالأفكار المجرّدة التي يسـتنبطها الإنسـان من عقله بصورة منفصلة عن حركة شبكة الأفكار في التاريخ والواقع؛ لأن نمو الأفكار واطّراحها وتعدُّد الاجتهادات الفلسـفية قد تقوّى عندما كانت هناك تنافسـية فكرية وطاقة شعورية: «لأن المجتمع الفكري مبنيٌّ على التنافسية، والمواقف المتعارضة تتنافـس من أجـل الحصول على الهيمنـة، وحتى في داخل الموقـف الواحد يوجد قـدر محـدود جدًّا من الاهتمام الفكري الذي لا يمكن أن يُقسَّـم على جميع أنصار هذا الموقف... يضاف إلى ذلك أن تدفُّق رأس المال الفكري والطاقة الشعورية في بنية الشَّبكة الاجتماعية هما بمثابة المحفز»(٣٤).

وبموجب هذا الإقرار الأناسي نصرف السعي إلى أن الحركة الفلسفية اليونانية قد غذَّاها هذا التنافس والجدال حول مسائل المعنى والطبيعة والإنسان، خاصةً أن معيـار المعقولية ضمن سـياق نشـأة المدينة والدولة، قد صـرف النظر من العقلانية النظريـة إلـى الحجاج والإقناع وبناء الدليل بوصفها محدِّدات شـارطة لأيَّة عقلانية ممكنـة. والقيمـة التربوية التي نسـتجلبها هنا هي أنه لا بُـدَّ لنا من صرف أنظارنا إلى بنـاء مجتمـع المعرفة التداولية والنقـاش العقلاني والمعاييـر الأخلاقية الكلية، كي يتشرَّب المجتمع قيمة المعرفة وحضور الوعي والإقناع بالدليل، درءًا لأيَّة استبدادية سياسية أو سلطة معرفية جاهزة أو نسق أيدلوجي مغلق.

من سـمات الأنساق الفلسـفية اليونانية أنها أنساق مُسـافرة بمعقولاتها وليست مقيمة في جغرافيتها، فاليونان أصبحت لدى شطر واسع من المفكرين المعاصرين في الفكر الغربي منبعًا للتفلسف، ومعيارًا للتخلُّق، وحكمًا ذوقيًّا للتجمُّل، وسادت ظاهـرة العـودات المكرورة إلى اليونان لدى عدد من الفلاسـفة منهـم مثلًا: هيجل

---

(٣٤) راندال كولينز، علم اجتماع الفلسفات، مرجع سابق، ص٧٨.

Hegel، ونيتشه Nietzsche، فالأول قال: نعم للتراث اليوناني، والثاني قال: لا للجزء الأكبر منه. والفكر الأوروبي الحديث والمعاصر عمومًا كان قد فتح باب التلاقح Réinsémination المتجدِّد مع الفكر اليوناني، واعتبر أن «إعادة تنشيط العقل تتمُّ عن طريق العودة إلى المنابع اليونانية، من أجل إنعاش رؤية إلى العالم ضديدة الرؤية اليهو-مسيحية»(٣٥).

إن هذه الاستنتاجات المفهومية والمنهجية الخاصة بتعدُّدية الرؤى إلى العالم لدى الثقافة اليونانية، تُطالعنا بأن حركة الإنسان وحركة العمارة مشروطةٌ برسم رؤية متكاملة للعالم، وإذا لم تتوافر هذه الرؤية في النسيج الثقافي للمجتمع، فإن الإنسان يفقد دليل الرؤية والخريطة المنهجية التي يؤوِّل بها العالم، وارتكازًا عليها ينقل الزمن من انفصاله عن الإرادة إلى ترابط الإرادة والزمن ضمن صيرورة وجودية مبدعة، يكون ملمحها الجوهري هو الفعل والإبداع.

(35) Edgar Morin, Pencer l'Europe, Paris, Gallimard, 1987, P 95:

خاتمة

روح الفلسفة الاجتماعية

قرَّرنا في المقدمة -بخصوص صورة المعرفة والمعرفة الفلسفية راهنًا- أنها لم تعُد تُطيق السكن في الجبال الشواهق أو الكُهوف النائية، إنما تصيَّرت إلى التشابك مع أسقام النفس وأحزانها وكآبتها، باذلة الجهد لأجل المرافقة والعناية والإنصات والمران على أساليب علاجية تغوص في أعماق النفس، كي تجتثَّ منها ما يعوق حياتها وحياة قلبها. ولذا، وُجِدت في الكتاب مفردات العمل أكثر من مفردات النظر، مثل: الاتصاف والارتياض والإعمال والتعقُّل والتخلُّق والوعي الروحي والواجب الإثباتي والتحويل والتكييف والانعتاق والتفكُّر والسيرة والتربية، وغيرها من المعاني الدافعة والرافعة.

وإذ بان هذا الدور الحاسم للمعرفة الفلسفية، فإننا نستكشف الآفاق المنهجية التي يفتحها الكتاب ونشير إلى بعضها فيما يلي:

- لا يرتقي التفكير إلى رتبة التفكُّر ما لم يكابد الشخص المعاني الأخلاقية النفسية، وما لم يتحكَّم في طاقته الحيوية التي تحجب عنه الأنفاس الروحية الرافعة؛ لأن التفكير ليس جزءًا منفصلًا عن شُعاع الروح، إنما يتقوَّى ويتكامل بقدر ما يكون حَبْلُه موصولًا بهذا النَّبع الفوَّار، وتتساند هذه المقدمة مع شرط آخر، هو إصلاح طرائق التفكير، ومفتاح ذلك هو تعليم الاجتهاد الفكري وتقوية المَلَكات الإدراكية ودمج المعاني الفكرية مع حركة الواقع، وبهذا نقدر على إعادة بناء منهج في التربية الفكرية، تكون الأنفاس الروحية فيه هي المعاني الرافعة والحافزة، والتفكير الإبداعي وتنمية القُدرات النقدية والتركيبية هي أدواته في حل المشكلات، وبناءً على هذا، فإن تربية التفكير تكون أكثر اقتدارًا وبناءً إذا علَّمت الأركان التالية: تعليم الأخلاق الروحية، وتعليم طرائق التفكير الإبداعي وحل المشكلات، والمِران على الربط بين التميز والتكامل، والدُّربة على الاجتهاد الفكري، وتعليم الاشتباك مع الواقع.

- استكشاف تقنية التفلسف، وتحصيل الأسباب الموصلة إلى الإبداع، وفق أدوات المنهج العلمي في بنيته اللسانية، تنتظر منا الأخذ بها إلى المران والدُّربة على الاستعمال، ففترة المعرفة بها قد أُنجزت، بينما فترة إيجادها في فضاء التفكير والثقافة والعلوم الاجتماعية هي الأولوية التالية، فلا يكفي أنني أمتلك الأداة، وإنما الواجب هو استعمالها، وليس في دائرة الفلسفة فقط، وإنما تكون في دوائر المعرفة الإنسانية والاجتماعية أجدى وأصلح، فهذه العلوم أكثر تأزمًا من الفلسفة؛ لأنها تتصور أن مفاهيمها وأدلتها معانٍ علمية خالصة، وتصرف عن مناهجها ومقاصدها الدلالات الأخلاقية. ولأجل رفع هذا التأزم، فمن الأجدى إنشاء الدليل إلى المنهج، الذي يقتبس من المنهج العلمي الفلسفي، ويركِّز على آلياته في مساءلة نصوصه المترجمة ومفاهيمه السائدة وتعاريفه المقررة وأدلته المستعملة وسيرة علمائه.

- أما تخليق النفس وتفعيل الأفكار، فهما من صميم مباحث فلسفة الفعل، وميزة المنهج المرسوم نحو الارتياض بمكارم الأخلاق، وسَفر العقل من الفكرة إلى العمل، هي التداخُل فيه بين الأخلاق والتربية والفلسفة الاجتماعية وفلسفة الدين، وفكرة الواجب والتعديل السلوكي بمعناه النفسي، ومقتضى هذا التداخل المنهجي أن تغيير الذات أو تخليقها يتكامل من أجل استثباته أدوات العقل وممارسات القلب، أو الفعل القلبي والفعل القالبي، أو المعايير الأخلاقية والأدوات العلمية، والأكثر أن حاجة الذات المعاصرة إلى تنمية شُعاع القلب أكثر من حاجتها إلى تقوية مناهج التفكير، خاصةً أنها -أي مناهج التفكير السائدة- مُستنبتة من الأنموذج العلمي الاختزالي.

- في الجزء الذي ناقش المفاهيم الأخلاقية التي نقدر بها على الاستشفاء من أدواء الحضارة الإنسانية، وعلى الانعتاق من استحواذ أخلاق ما بعد الأخلاق على الحياة، رأينا أن النقد للمفاهيم التي تسود في النظريات الأخلاقية المعاصرة ومكاشفة حدودها والطابع النماذجي لفرضياتها -أي التغيُّر والانقلاب والثورة- وسياقية تنظيراتها، يجعلنا نفاتش في

مفاهيمنا عن تنظيرات أخرى تترافق مع التنظيرات التي ناقشناها (التسامح، التواصل، الاعتراف)، لكنها أكثر اتساعًا وأشد قربًا من المشترك الروحي فيما أدرجناه تحت اسم: التعارف، فالتعارف اعتراف وتواصل روحيٌّ وتبادل منفعيٌّ وتفاضل في مراتب الكرامة الإنسانية، كما تبدّى النقد لاستحواذ الثقافة المابعد أخلاقية التي منشؤها الثقافة الغربية، لكنها بفعل ثورة الإعلام والاتصال والامتصاص الثقافي أصبحت موجودة في العالم. والاستجابة لهذا التحدّي تكون بشدَّة الارتباط بالذات الروحية المنسيَّة؛ لأنها المثوى الأخير لإنسان قادته الثقافة الجمالية إلى الاقتصار على رعاية الفضاء الخصوصي، وإلى إدمان المتعة وحب الظهور، قادته إلى أنسنة ضيِّقة، تخدَّر بموجبها الوزاع الروحي، وانتفت الاستجابة الأخلاقية له، وفقَد ذاكرته الأصلية: ذاكرة القيم.

وإذ تعيَّنت الأفكار التي دارت عليها مضامين الكتاب، فإنه يجدر بنا صرف السعي إلى الاستنتاج المنهجي الكُلي، الذي يرسي هذا الشكل من التفكير ضمن مطالب الفلسفة الاجتماعية، التي أصبحت حقول القول الفلسفي المعاصر تطوف حولها. وانطلاقًا مما ورد في الكتاب، فإن سؤالات الفلسفة الاجتماعية إنما تُحرر الفكر من قبضة ميتافيزيقا التفكير النظري، بأن تقود العقل نحو تربية فكرية إيجابية، وتحرِّر النفس من أمراضها، وتُلين أساليب الثقافة والأفكار الجامدة، وتعالج أمراض التفكير السلبية. والفلسفة الاجتماعية بهذه المبادأة لا تنحصر في وصف الأفعال وإثبات تمايزها عن أفعال الطبيعة وتكثير الكلام في فلسفة الإرادة وتأويل العالم، وإلا عُدنا إلى التفكير الميتافيزيقي من حيث أردنا الخروج منه، وإنما غرضها يكون إصلاح النفس، وحمل الذات على الفعل، وإحداث التغيير التربوي، وبناء النسيج الاجتماعي الممزَّق، وهنا نستعين بأدوات فلسفة الدين ومكارم الأخلاق ودلائل العقل وعلم النفس والتزكية الخلقية، في منهجية مركَّبة وفعل مسنود بالعلوم العقلية.

وجدير بالملاحظة أيضًا أن سمة النقد من السمات اللَّافتة في الفلسفة

الاجتماعيـة، ليـس النقـد الاجتماعـي أو نقـد العقلانية كمـا تلازم ذلك فلسـفيًا مع إيمانويل كانط أو مدرسة فرانكفورت، وإنما نقد المفاهيم والنماذج الأخلاقية التي تُجيـب عـن أسـئلة مجتمعاتهـا أكثـر مـن مجتمعـات الإنسـانية الأخرى، فالسـؤال الفلسـفي فـي روحـه هو تفكير فـي حدثٍ واقعـيٍّ، وحافزيـة الكتابة تأتـي من تحدٍّ واقعيٍّ أصبـح ظاهـرًا للعيـان. ولأن هـذا هكـذا، فإن نقدنـا للمفاهيم التـي هي في الأصل تفكير في تحديات واقعية سياقية يكون لازمًا. والوجه المقابل بعد النقد هو استِنبات مفاهيم انطلاقًا من الأحداث الواقعية وتحديات المشكلات الظاهرة، كي نتحقَّق بوحدة المعرفة-الحياة، وبالمنحى العلاجي للفلسفة الاجتماعية.

المراجع

المراجع العربية

١) ابن باجة، تدبير المتوحد، تنسيق: سامي بن أحمد، (تونس: سراس للنشر، ط١، ٢٠٠٩م).

٢) ابن تيمية، مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، جهد القريحة في تجريد النصيحة اختصره: الحافظ جلال الدين السيوطي، في كتاب: وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، ترجمة: عمرو بسيوني، (بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، ناشرون، ط١، ٢٠١٩م).

٣) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد علي، (مصر: المكتبة التوفيقة، ط١، ٢٠٠٣م).

٤) ابن سينا، النفس الإنسانية عند ابن سينا، نصوص جمعها وحققها وقدم لها: ألبير نصري نادر، (بيروت: دار المشرق، ط١، ١٩٨٦م).

٥) ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: أبو سهل، (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥م).

٦) ابن عربي، اصطلاحات الصوفية (رسائل ابن عربي)، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠١٠م).

٧) ابن عربي، الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار، المتن وهو: رسالة الأنوار، والشرح وهو: الإسفار، لعبد الكريم الجيلي، تحقيق: إبراهيم الكيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م).

٨) ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق: محمد عبد الحي العدلوني، (المغرب، دار الثقافة، ط١، ٢٠١٥م).

٩) ابن عربي، الفتوحات المكية، (بيروت: دار صادر، د.ت).

١٠) ابن عطاء الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، حققه واعتنى به: أبو سهل نجاح عوض صيام، (مصر: دار المقطم للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥م).

١١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، اعتنى به وضبطه وخرَّج أحاديثه: مكتب التحقيق بدار الإمام مالك، (الجزائر: مكتبة الإمام مالك، ٢٠١٤م).

١٢) أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣م).

١٣) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م).

١٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت).

١٥) أبو زيد ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، مصر: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٩٦م).

١٦) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق ودراسة: عماد الهلالي، (بغداد، بيروت: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١١م).

١٧) أبو يعرب المرزوقي، الإصلاح العقلي وصراع الوثنيات أو في عواقب الفوضى، ضمن كتاب: مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، (القاهرة جامعة الدول العربية، ط١، ٢٠١١م).

١٨) أبو حامد الغزالي، الرسالة اللَّدنية، مجموعة رسائل الغزالي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م).

١٩) أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجّار، (بيروت: دار المشرق، ١٤٠٥هـ).

٢٠) أحمد زروق، قواعد التصوف، تحقيق: عثمان الجويمدي، (بيروت: دار وحي القلم، ط١، ٢٠٠٤م).

٢١) إدغار موران، **المنهج: إنسانية الإنسان، الهوية الإنسانية**، ترجمة: يوسف تيبس، (المغرب: إفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٩م).

٢٢) **إدغار موران، الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة: أحمد القصوار ومنير الحجوجي، (المغرب: دار توبقال، ط١، ٢٠٠٤م).

٢٣) إدغار موران، **المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار**، ترجمة: يوسف تيبس، (المغرب، إفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٣م).

٢٤) إدغار موران، **تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، (المغرب: إفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠٢م).

٢٥) كارين آرمسترونغ، **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، ترجمة: أسامة غاوجي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٦م).

٢٦) حنّا أرندت، **الوضع البشري**، ترجمة: هادية العرقي، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥م).

٢٧) أرنيست كاسرر، **اللغة والأسطورة**، ترجمة: سعيد الغانمي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ط١، ٢٠٠٩م).

٢٨) توشيهيكو إزوتسو، **المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**، ج٢، ترجمة: عيسى علي العاكوب، (سوريا: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٧م).

٢٩) أبو مدين شعيب الإشبيلي التلمساني، **أنس الوحيد ونزهة المريد**، تحقيق وتعليق: عبد الحميد حاجيات، (الجزائر: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، سلسة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، ٢٠١١م).

٣٠) **أفلاطون، في الفضيلة «محاورة مينون»**، ترجمة: عزت قرني، (مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م).

٣١) أكرم صالح خوالدة، **اللغة والتفكير الاستدلالي**، (الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦م).

٣٢) **أكسل هونيث، حول الإرث النقدي للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**،

ضمن القسم الثاني: أكسيل هونيث، نصوص مختارة وحوارات، كتاب أكسل هونيث: فيلسوف الاعتراف، ترجمة: كمال بومنير، (بيروت: منتدى المعارف، ط١، ٢٠١٥م).

٣٣) أكسيل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزق، ترجمة: ياسر الصاروط، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٩م).

٣٤) أكسيل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمأزم الاجتماعية، ترجمة: جورج كتورة، (بيروت: المكتبة الشرقية، ط١، ٢٠١٥م).

٣٥) أمارتيا كومار سن، في الأخلاق وعلم الاقتصاد، ترجمة: نادر إدريس، (التل، الأردن: ٢٠٠٩م).

٣٦) ـــــ، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠١٠م).

٣٧) إيتين جيلسون، الفلسفة واللسانيات: دراسة في الثوابت الفلسفية للغة، ترجمة: قاسم المقداد، (دمشق: دار نينوي للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٧م).

٣٨) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: ناجي العونلي، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١١م).

٣٩) إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، تعريب: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي، ط١، ٢٠١٥م).

٤٠) أبو الحسن الباهلي الإشبيلي، الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق، تحقيق: الشحات الطحان، (مصر: مكتبة فياض، ط١، ٢٠١٢م).

٤١) برتران سان سران، العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجيوشي، (سوريا: وزارة الثقافة، ط١، ٢٠٠٠م).

٤٢) البطليوسي، الحدائق في المطالب العالية الفلسفية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م).

٤٣) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة

نظرتنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جكتر، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط١، ٢٠١٠م).

٤٤) تشارلز تايلر، المتخيَّلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط١، ٢٠١٥م).

٤٥) جاك مريتان، درجات المعرفة أو التوحيد من أجل التمييز، ترجمة: محمود اليعقوبي، (الجزائر، الكويت، مصر: دار الكتاب الحديث، ط١، ٢٠١٦م).

٤٦) جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديبو، (الإمارات العربية المتحدة: كلمة، ط١، ٢٠١١م).

٤٧) جرار جيهامي، من مسالك التراث إلى معابر النهضة: الفلسفة في سبيل المعرفيات، دراسات ومباحث في القول الفلسفي، (بيروت: دار المشرق، ط١، ٢٠١٦م).

٤٨) جستون باريت، فطرية الإيمان: كيف أثبتت التجارب أن الأطفال يولدون مؤمنين، ترجمة: مركز دلائل، (الرياض: مركز دلائل، ط١، ١٤٣٨هـ).

٤٩) جون بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة: سليم حداد، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م).

٥٠) جون لويس لومانيه، خطاب في المنهج: القديم والجديد، ضمن كتاب: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، ترجمة: هدى الكافي وآخرون، (تونس: المركز الوطني للترجمة، ط١، ٢٠١٢م).

٥١) جون غريش، العيش بالتفلسف التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، علاجيات النفس، ترجمة: محمد شوقي الزين، (المغرب، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلاحدود، ط١، ٢٠١٩ م).

٥٢) جون لويس لوموانيه، خطاب في المنهج: القديم والجديد، ضمن: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، جون فرونسوا برونشتاين وآخرون، (تونس: المركز الوطني للترجمة، ط١، ٢٠١٠م).

٥٣) جون والبريج، الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل، ترجمة: تركي المصطفى، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٧م).

٥٤) جيرار جيهامي، **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية**، (بيروت: دار المشرق، ط١، ١٩٩٤م).

٥٥) جيل ليبوفتسكي، **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة**، ترجمة: البشير عصام المراكشي، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٨م).

٥٦) جيل ليبوفتسكي، **عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة**، ترجمة: حافظ إدوخراز، (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٨ م).

٥٧) جيل ليبوفتسكي، **مملكة الموضة زوال متجدد: الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية**، ترجمة: دينا مندور، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٧م).

٥٨) الحارث المحاسبي، **بدء من أناب إلى الله، ويليه آداب النفوس**، تحقيق: مجدي فتحي السيد، (مصر: دار السلام، ط٣، ٢٠٠٨م).

٥٩) حسان الباهي، **فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي**، (المغرب: إفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٦م).

٦٠) حمّو النقاري، **روح التفلسف**، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧م).

٦١) ـــــــ **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣م).

٦٢) ـــــــ **روح المنهج**، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٨م).

٦٣) خوسيه كازانوفا، **العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانية ٢**، ضمن كتاب: **إعادة النظر في العلمانية**، تحرير: كريغ كالهون، مارك يورغينزماير، وجوناثان فان انتورين، ترجمة: شكري محمد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٨م).

٦٤) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، (مصر: دار السلام، ط١، ٢٠٠٨م).

٦٥) راندال كولينز، **علم اجتماع الفلسفات، التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار**، ترجمة: فريق جسور للترجمة، (بيروت: جسور للترجمة والنشر، ط١، ٢٠١٩م).

٦٦) ي. رترونـد، **النظريات التربوية المعاصرة**، ترجمة: محمد بوعلاق، (المغرب: دار الأمان، ط١، ٢٠٠٧م).

٦٧) رينيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة: عمر الشارني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨م).

٦٨) زيغمونت باومان، **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة: سعد البازعي وبثينة الإبراهيم، (أبو ظبي: مشروع كلمة، ط١، ٢٠١٦م).

٦٩) زيغمونت باومان، ليونيدياس دونسكيس، **الشر السائل: العيش مع اللابديل**، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٨م).

٧٠) سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل منهج نسلكه لمعرفة الأشياء معرفة صحيحة**، ترجمة: جلال الدين سعيد، (تونس: دار الجنوب، ط١، ١٩٩٠م).

٧١) ستيبان أودويف، **على دروب زرادشت**، ترجمة: فؤاد أيوب، (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣م).

٧٢) سعاد الحكيم، **الطرق إلى الله بحسب التجربة الصوفية عند ابن عربي**، ضمن كتاب: **ابن عربي الميراث الأكبري حصيلة وآفاق**، (الجزائر: المكتبة الفلسفية الصوفية، ط١، ٢٠١٥م).

٧٣) سلافوي جيجيك، **العنف: تأملات في وجوهه الستة**، ترجمة: فاضل جكتر، (بيروت: المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، ط١، ٢٠١٧م).

٧٤) سيد حسين نصر، **قلب الإسلام، القيم الخالدة من أجل الإنسانية**، تعريب: داخل الحمداني، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م).

٧٥) ـــــــ، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ترجمة: كمال خليل اليازجي، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥م).

٧٦) ـــــــ، **ثلاثة حكماء مسلمين: السهرودي، ابن سينا، ابن عربي**، ترجمة: عمر نور الدين، (مصر: آفاق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٩م).

٧٧) ـــــــ، **فردوس الحق: الرؤية والوعد الصوفيان في التعاليم الصوفية الإسلامية**، ترجمة: ناتالي الخوري غريب، (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٩م).

٧٨) الطبراني، **مكارم الأخلاق**، تحقيق: فاروق حمادة، (دمشق: دار القلم، ٢٠١٠م).

٧٩) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، (بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م).

٨٠) ـــــــ، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م).

٨١) ـــــــ، **العمل الديني وتجديد العقل**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧م).

٨٢) ـــــــ، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م).

٨٣) ـــــــ، **المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، ج١، المفاهيم الائتمانية**، (الرباط: دار الأمان، ط١، ٢٠٢١م).

٨٤) ـــــــ، **دين الحياء، ج١، أصول النظر الائتماني**، (بيروت، الرياض: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧م).

٨٥) ـــــــ، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م).

٨٦) ـــــــ، **شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٦م).

٨٧) ـــــ، **فقه الفلسفة ٢، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل**، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩م).

٨٨) ـــــ، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م).

٨٩) ـــــ، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٦م).

٩٠) الطيب بوعزة، **الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية ١: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس**، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٣م).

٩١) أبو الحسن العامري، **الفُصول في المعالم الإلهية، الفصل التاسع، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية**، دراسة ونصوص: سحبان خليفات، (الأردن: منشورات الجامعة الأردنية، ط١، ١٩٨٨م).

٩٢) ـــــ، **الأمد على الأبد، ضمن أربع رسائل فلسفية**، تحقيق: سعيد الغانمي، (بغداد، بيروت: جامعة الكوفة، ط١، دار التنوير، ٢٠١٥م).

٩٣) ـــــ، **النسك العقلي والتصوف الملِّي، ضمن كتاب رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية**، دراسة ونصوص: سحبان خليفات، (الأردن: منشورات الجامعة الأردنية، ط١، ١٩٨٨م)

٩٤) ـــــ، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، (الرياض: الأصالة، د.ت).

٩٥) عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس: الدار التونسية للنشر، (المكتبة الفلسفية)، ١٩٩١م).

٩٦) عبد الحميد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، (أمريكا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ط١، ٢٠٠٩م).

٩٧) ـــــ، **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة**، (دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٧م).

٩٨) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، الجزء الأول، (دمشق: دار القلم، ط٩، ٢٠١١م).

٩٩) عبد الرحمن الحاج صالح، **منطق العرب في علوم اللسان**، (الجزائر: موفم للنشر، ٢٠١٢م).

١٠٠) عبد الرزاق بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، (بيروت: منتدى المعارف، ط٢، ٢٠١٨م).

١٠١) عبد الرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم: **نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية**، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧م).

١٠٢) عبد السلام المسدي، **مراجعات في الثقافة العربية**، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٨م).

١٠٣) العز بن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: عبد الله عبد السميع، (المنصورة: مكتبة فياض، ط١، ٢٠١٤م).

١٠٤) طه جابر العلواني، **تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، مدارسة مع الشيخ طه جابر العلواني**، حوار: زين العلواني، (أمريكا: هرندن، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط١، ٢٠١١م).

١٠٥) علي عيسى عثمان، **لماذا الإسلام وكيف؟**، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٧م).

١٠٦) غوستاف لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: دار العالم العربي، ط١، ٢٠١٢م).

١٠٧) غينون روني، **أزمة العالم الحديث**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، (إربد، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠١٧م).

١٠٨) فاسيليس جي فتساكس، **أفلاطون والأوبانيشاد، لقاء الشرق بالغرب، جدل المقدس في المنظور الفلسفي الهندوسي اليوناني**، ترجمة: سهى الطريحي، (سوريا: دار نينوى، ط١، ٢٠١٠م).

١٠٩) فتحي حسن ملكاوي، **البناء الفكري مفهومه مستوياته وخرائطه**، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط١، ٢٠١٥م).

١١٠) فرنسيس بيكون، **الأورغانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، (مصر: رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٣م).

١١١) فرونسوا دورتي، **فلسفات عصرنا**، ترجمة: إبراهيم صحرواي، (الجزائر، بيروت: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٩م).

١١٢) فريدريش نيتشه، **في جينيالوجيا الأخلاق: كتاب سجالي**، ترجمة: فتحي المسكيني، (تونس: دار سيناطرا، المركز الوطني للترجمة، ط١، ٢٠١٠م).

١١٣) فريدريش نيتشه، **العلم الجذل**، ترجمة: سعاد حرب، (بيروت: دار المنتخب العربي، ط١، ٢٠٠١م).

١١٤) ـــــ، **غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة**، ترجمة: علي مصباح، (ألمانيا: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٠م).

١١٥) ـــــ، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة: أحمد الجوة، ومحمد الجوة، (صفاقص: دار البيروني للنشر والتوزيع، دت).

١١٦) ـــــ، **الفلسفة في العصر التراجيدي عند الإغريق**، ترجمة محمد الناجي، (المغرب، أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠٩م).

١١٧) ـــــ، **مولد التراجيديا**، ترجمة: شاهر حسن عبيد، (سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٨م)

١١٨) فللهم دلتاي، **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**، ترجمة وتقديم: فتحي أنقزو، (تونس: دار سيناترا، ط١، ٢٠١٥م).

١١٩) فولاند إيكارت، وشيفنهوفل وولف، **التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين**، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م).

١٢٠) كارلوس إيلساس موليناس، **المقاربات النمذجية وشبيهاتها**، ضمن:

مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، جون فرونسوا برونشتاين وآخرون، (تونس: المركز الوطني للترجمة، ط١، ٢٠١٠م).

١٢١) رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم، والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة: يوسف تيس، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١١م).

١٢٢) لؤي صافي، إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م).

١٢٣) ـــــ الإنسان وجدلية الوجود والوجدان: تأملات في صيرورة الوعي وفاعلية الإنسان بين الغياب والحضور، (دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠١٦م).

١٢٤) ماجد عرسان الكيلاني، اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية، (الأردن: دار البشير للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢م).

١٢٥) مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الأول: العلم والعلوم الاجتماعية، ترجمة: سام عمار، (دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، ١٩٩٣م).

١٢٦) مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٣م).

١٢٧) ماكس شتيرنر، الأوحد ومِلكيَّتُه، ترجمة: عبد العزيز العيادي، (بغداد: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٦م).

١٢٨) مالك بن نبي، تأملات، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م).

١٢٩) ـــــ مجالس دمشق، (سوريا: دار الفكر، ط٢، ٢٠٠٦م).

١٣٠) ـــــ الحقيقة والمآل، ترجمة: نور الدين خندودي، (الجزائر: عالم الأفكار، ط١، ٢٠٠٨م)

١٣١) ـــــ الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (الجزائر: دار الوعي، ٢٠١٣م).

١٣٢) ـــــ مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، (الجزائر: دار الوعي، ط١١، ٢٠١٢م).

١٣٣) ـــــ، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (سوريا: دار الفكر المعاصر، ط٦، ٢٠٠٦م).

١٣٤) مالك بدري، التفكر من المشاهدة إلى الشهود: دراسة نفسية إسلامية، (مصر، أمريكا: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م).

١٣٥) محمد بغداد باي، التربية والحضارة: بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور مالك بن نبي، (الجزائر: عالم الأفكار، دت)

١٣٦) محمد بن زكريا الرازي، الطب الروحاني، ضمن: رسائل فلسفية، جمعها وصحَّحها: بول كراوس، (دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).

١٣٧) ـــــ، كتاب السيرة الفلسفية، ضمن: رسائل فلسفية، جمعها وصحَّحها: بول كراوس، (دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).

١٣٨) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م).

١٣٩) محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٨م).

١٤٠) مونيك كانتو سبيربير،، أدجيان روفين، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة: جورج زيناتي، (ليبيا، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٨م).

١٤١) ميشلان ميسلان، علم الأديان، محاولة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، (أبو ظبي، المغرب: كلمة، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م).

١٤٢) ميشيل مافيزولي، نظام الأشياء: التفكير فيما بعد الحداثة، ترجمة: سعود المولى، رنا دياب، (بيروت، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠٢٠م).

١٤٣) نايجل واربرتون، التفكير من الألف إلى الياء، ترجمة: هالة عباس، أسامة عباس، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٨م).

١٤٤) هانز جيورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة: علي حالم صالح وحسن ناظم، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط١، ٢٠٠٢م).

١٤٥) هيجل، **جدلية الدين والتنوير: «من دروس فلسفة الدين لهيجل»**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي، كلمة، ط١، ٢٠١٤م).

١٤٦) وائل حلاق، **القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية متجددة**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٩م).

١٤٧) وليام ت. كافانو، **أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث**، ترجمة: أسامة غاوجي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٧م).

١٤٨) ونزل نيكولاي جي، **ما بعد الحداثة والدين، المرجع في سوسيولوجيا الدين**، ج١، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة: ربيع وهبة وإحسان محسن، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٢٠م.

١٤٩) وولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).

١٥٠) يمنى طريف الخولي، **نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا**، (بيروت: إبداع، ط١، ٢٠١٧م).

١٥١) يورغن هابرماس، **أخلاقيات الحوار**، ترجمة: أحمد الصادقي، (قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية، ط١، ٢٠١٩م).

١٥٢) ـــــــ **نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول، عقلانية الفعل وعقلانية الحياة الاجتماعية**، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠٢٠م).

المراجع الأجنبية

1) Andeé Comte-Sponville, **l'Esprit de l'athéisme , Introduction a une spiritualité sans dieu** ,Albin Michel ,Paris,2006

2) ***D'une science a l'autre des concepts nomade***, Sous la direction d'Isabelle Stengers, Paris:Seuil ,1987.

3) Edgar Morin, **Pencer l'Europe**, Paris, Gallimard, 1987.

4) Edgar, Moran **Penser Global, L'homme et son univers**, Paris: Flammarion,2015.

5) G-G-Grange, **essai d'une philosophie du style**, Odile Jacob, Paris,1988.

6) G-G-Grange. **Langage et Epistémologie**, Edition, klincksieck, Paris,1979.

7) G-G-Grange. **Pour la connaissance philosophique**, Odile Jacob, Paris, 1988.

8) Gilles Lipovetsky , **L Empire de l éphemére**, Paris, Glimard, folio essais,1987.

9) Gilles Lipovetsky , ***le crépuscule du devoir, L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*** Paris: Gallimard 1992.

10) Gilles lipovetsky, ***L'ere du vide Essais sur l'individualisme contemporain*** , Paris: Gallimard , 1983.

11) Jacqueline Russ ***Les méthodes en philosophie,*** Armand Colin, 1992.

12) Judith Schanger , **la pensée inventive, dans le livre , les concepts scientifiques,** Invention et pouvoir,Paris , Gallimard ,1991.

13) Mel THOMPSON. **S'initier a' la philosophie, les grands sujet et les penseurs d'hier er d'aujourd'hui,** Paris, Larousse, 201

14) Michel haar ,**Nietzsche et la métaphysique** Gallimard, **1993,** Paris

15) Michel Métayer, *la philosophie éthique Enjeux et débats actuels*, Canada, Renouveau Pédagogique.1997

16) Monique canto-sperber, Ruwen Ogien , **La philosophie morale** , PUF. Paris , 2006

17) Nietzsche Friedrich, **La philosophie à l'époque tragique des Grecs** Traduits de l'allemand par Jean-Louis Baekes, Michel Haar et Marc B. de Launay , Paris, Gallimard.

18) Ruwen Ogien , **L'éthique aujourd'hui, Maximalistes et Minimalistes,** Gallimard,2007,Paris

المقالات العربية

١) إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره، إسلامية المعرفة، العدد ٨٠، ربيع ٢٠١٥م.

٢) فتحي حسن ملكاوي، أنواع التفكير رؤية تكاملية في السياق الحضاري المنشود، إسلامية المعرفة، العدد ٩٤، خريف ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

٣) مارتن هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: مينة دلال، مدارات فلسفية، ٢٠٠١م.

٤) محمد المصباحي، الحرية بما هي أعلى تجليات العبودية عند ابن عربي، الفكر العربي المعاصر، ١٥٩/١٥٨، العدد المزدوج، ٢٠١٢م.

٥) فاكر يوسف، المعرفة بين المفهمة والسرد، تونس: مسكيلياني، ط١، ٢٠١٣م، أعمال ندوة البحث من قضايا التفاعل بين العلوم.

المقالات الأجنبية

1) Hervé Pourtois, **La reconnaissance: une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser,** ***Politique et Sociétés***

المعاجم والموسوعات العربية

١) الراغب الأصفهاني، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠١٣م).

٢) الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب (المغرب: مؤسسة الحسنى، ط١، ٢٠٠٦م)

٣) أبو البقاء الكفوي، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨م).

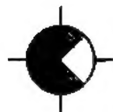
٤) **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الأول، **الاصطلاحات والمفاهيم**، (بيروت: مركز الإنماء القومي، دت).

٥) حمّو النقاري، **مفاهيم التفلسف الغربية، (معجم تحليلي عربي)**، (بيروت، الرياض: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٨م).

المعاجم والموسوعات الأجنبية

1) André Comte-Sponville, **Dictionnaire philosophique** , P UF, Paris 2013.

2) Monique canto-sperber, **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,** volume2, Puf , Paris, 2004.


مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com


تليجرام

هنا سور الازبكية

غواص في بحر الكتب

باحثون



فلسفة القيم والأخلاق، فقد سادت
ة، التي فصلت بين الأخلاق وأحكام
حتى صار العقل والقلب مجالَيْن
ر «ما بعد الأخلاق».
جها (الاعتراف والتواصل والتسامح)،
ان الحديث، بل إن تكاثر هذه النماذج
الملحّة لتطوير نموذج أخلاقيّ بديل
ى والروح، فالذاتية الإنسانية لا تتقوَّم

دعي المعاني الروحية النافعة لعلاج
ريرها من الصوارف التي تعيق كمال
. وفي هذا المسعى الجليل، يرسم
لسفة الأخلاقية، وأثر ذلك في تعيين

ي جامعة سطيف٢ بالجزائر، ورئيس
مي، صدرت له العديد من المؤلفات،
سؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح
نات الخطاب الإسلامي (٢٠١٢م)، قوة
، روح القيم وحرية المفاهيم (٢٠١٧م)

ISBN: 9



9 786

و ما يعادلها

NOHOUDH info@no

الاتصاف بالتفلسف
التربية الفكرية ومسالك المنهج
أ. د. عبد الرزاق بلعقروز

مركز نهوض للدراسات والبحوث

مركز نهوض للدراسات والبحوث

الاتصاف
التربية الفكري
أ. د. عبد

